السنة السابعة العدد الثامن والعشرون ربيع 1423هـ /2002م

رئيس التحرير

جمال البرزنجي

أعضاء هيئة التحرير

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

المدير المسؤول: ....

رأس النبع شارع دونا ماريا سرسق بناية رمضان الطابق الأول، بيروت - لبنان
هاتف / فاكس: 361 647-961

محتويات العدد 28

السنة السابعة العدد الثامن والعشرون ربيع 1423هـ /2002م

السنة السابعة العدد الثامن والعشرون ربيع 1423هـ /2002م

Vol. VII No. 28 Spring 1423 AH / 2002 AC

كلمة التحرير

الغارة على المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا!
ماذا حدث؟ ولماذا، وما النتيجة؟

يصل هذا العدد من "إسلامية المعرفة" إلى أيدي القراء متأخراً عن موعده، لظروف قاهرة. انشغلت فيها إدراة ا لة وإدارة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بما انشغلت به معظم المؤسسات والمنظمات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما لحقها من إرباك وتضييق ومصادرة على أيدي السلطات الأمريكية التي يسمو ا سلطات بسط القانون. ويأتي ذلك ضمن الإجراءات التي اتخذ ا هذه السلطات لمواجهة ما يسمى بالحملة ضد الإرهاب، وذلك في أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) عام 2001م، وهي أحداث مؤلمة دون شك، وقد طالت وقائعها الآلاف من الأبرياء كما طالت ذيولها ونتائجها الملايين منهم، ولا تزال هذه الذيول دد ملايين أخرى.

لقد استغرب الكثيرون أن يلحق بالمعهد هذا الذي لحق به وهو المؤسسة الفكرية العلمية المتخصصة والمنفتحة على المدارس الفكرية الأخرى تعاوناً وحواراً وجدالاً بالتي هي أحسن. وقد عبر الكثيرون ممن عرفوا المعهد عن قرب -من مسلمين وغير مسلمين- عن ألمهم لما أصاب المعهد وأبدوا غضبهم واستهجا م للتهم التي يلقيها جزافاً بعض الكائدين الذين أعماهم الحقد حتى تمحضوا للشر والفتنة، دأ م التحريض على ارتكاب الجرائم ضد الإنسانية والعدوان على الشعوب وقهرها وتدمير مقوما ا وسفك دمائها وانتهاك حرما ا، وهم ذا لا يريدون خيراً لأحد من غيرهم.

لقد أكد المعهد على صفحات هذه ا لة ومنشوراته الأخرى على أهمية الساحة الفكرية من ساحات العمل الإسلامي العديدة، وعلى قراره في التخصص للعمل في هذه الساحة، مع تقدير أهمية الساحات الأخرى، على أمل أن ينمو التخصص وتركيز الجهود، وأن تتكامل بذلك جهود العاملين من أجل النهوض الحضاري لهذه الأمة. وأكد كذلك

على قراره بإدارة هذا العمل من هذا الموقع الجغرافي على أهمية المواقع الأخرى وسعيه الحثيث لتحريك العمل فيها والتعاون معها.

إنّ ما حدث في الولايات المتحدة في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) شئ يخالط الخيال وربما لو كانت أحداث ذلك اليوم قصةً كتبها مؤلف من كتاب الروايات لشعر بعض القراء بأن المؤلف بالغ حتى في الخيال! والذين رأوا أحداث ذلك اليوم على شاشات التلفاز أو كانوا شهود عيان في نيويورك وواشنطن سيتذكرون أحداث الفيلم الخيالي الذي عرض قبل سنوات ويتحدث عن أهوال اليوم الذي يأتي بعد حرب نووية (The Day After).

لم يعرف حتى الآن على وجه التحقيق من الذي خطط لهذه الأحداث أوكيف تم ذلك، وما هي الغاية الحقيقية المقصودة منها، وهل ما تم فعلاً كان مخططاً له بحيث يتم على هذه الصورة. صحيح أن التهمة قد تم توجيهها إلى أطراف محددة وصحيح أن بعض هذه الأطراف قد ادعت علاقتها بالأحداث وصحيح أنه تم اعتقال الآلاف من الناس في العديد من الأقطار ولكن القضاء الأمريكي لم يتمكن حتى الآن من إثبات التهمة على أي شخص. وقد لا يتم ذلك إلا بعد فترة طويلة، وقد لا يتم على الإطلاق؛ فإن من الأحداث ذات الشأن في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ما لم تكشف تفاصيلها حتى الآن رغم مرور عقود عديدة.

ولسنا معنيين في هذا المقام بتحديد موقفنا من النظريات التي تمت صياغتها حتى الآن لتفسير ما حدث سواءً كانت نظرية الإرهاب أو التطرف الإسلامي التي سارت ا ركبان أجهزة الإعلام في أمريكا ومعظم بلاد العالم، وشنت في إطارها معركة شرسة ضد كل ما ينسب إلى الإسلام، لم تسلم منه حتى المؤسسات الدعوية أو الخيرية أو الفكرية، دف تجفيف منابع التمويل لكل ما ينتسب إلى الإسلام وشل قدرته على الحركة؛ أو كانت نظرية المؤامرة التي يؤمن ا قليل من الناس في أمريكا وكثير منهم في أوربا، وتشكك هذه النظرية أصلاً في مصداقية التهم الموجهة إلى إسلاميين، للعجز عن تقديم أي دليل مقنع حتى اليوم، ولعجز العناصر المتهمة بالإرهاب عن التخطيط لعمل كالذي حدث في الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) والبلوغ بالأحداث ما بلغت، وللتأمل في طبيعة الجهات التي

وظفت الأحداث لصالحها بكفاءة. لسنا معنيين بذلك، حيث إن مروجي هذه النظريات بفئتيها سوف يظلون يروجو ا ويجادلون عنها..حتى لو حسم الأمر فيها بقضاء نزيه ودليل صحيح واعتراف صريح.

نحن معنيون في هذا المقام بالفرص التي تتيحها الأحداث-أية أحداث، حتى المحزنة والمؤسفة منها- للعبرة ا، فشأن أولي الأبصار أن يعتبروا بالأحداث ويعووا دروسها "إن في ذلك لَعِبرةً لأولِي الأبصار" (آل عمران: 13، والنور 44).

كان من نتائج أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) أن تلاحق الحركات الإسلامية في كل مكان ويحاصر أتباعها في ممتلكا م وأرزاقهم وأرواحهم؛ تستوي في ذلك الحركات المناضلة حرباً من أجل التحرير، أو المناضلة سلماً من أجل الحقوق، أو المحاورة فكراً من أجل الإصلاح والتجديد.. وكان من نتائج ذلك أن يتم فرز ذوي الملامح والهيئات التي ترتبط بالإسلام من الرجال والنساء، لتعريض كثير منهم لصنوف من الأذى والمعاناة البدنية أو النفسية، وقد نال هذا الأذى أناساً آخرين من غير المسلمين لاشتراكهم مع المسلمين في بعض الملامح أو الهيئات. وكان من نتائج ذلك أن يعاد فتح كل ملف معلوماتي يتعلق بفرد مسلم أو مؤسسة إسلامية، حتى تلك القضايا التي سبق أن برئت ساحةُ أصحا ا في القضاء. وشمل هذا السلوك الجائر المشين كثيراً من البلدان الإسلامية حيث وجد كثير من الحكام أن عليهم لتبرئة أنفسهم من مة الإرهاب المشاركة في هذه الحرب العالمية (!) لأ م إن لم يكونوا في صف أمريكا في هذه الحرب فهم إذن في صف الإرهاب، على حد تعبير الرئيس الأمريكي!

هكذا قامت حرب شاملة عوان، بلا روية، ولا فهم للأسباب الحقيقية للمشكلات، ودون مراجعة للسياسات القائمة التي تسهم في خلق هذه المشكلات، وفي غياب البصيرة المطلوبة بالحلول التي تعالج الجذور وتحمي المصالح وتحول دون المضاعفات؛ بل إن الدوائر الإعلامية الصهيونية تبذل كل الجهود الممكنة للتضليل وصرف النظر عن أي فهم جاد للأسباب التي أنبتت هذه المآسي، وعن أي مراجعة للسياسات التي أسهمت في تأجيج نارها حتى لم تعد هذه البلاد التي كانت آمنة مطمئنة في منأى عنها، وحتى تدفع هذه البلاد ثمناً باهظاً من أمنها واقتصادها ونظام حياتنا. ولا مناص من هذه المراجعة إذا كان

انتشار الأمن وعموم الرخاء واستقرار نظام الحياة أهدافاً حقيقية لأصحاب القرار في هذه البلاد. وإذا لم تحدث هذه المراجعة فإننا نخشى أن تتفاقم المشكلات وتصعب الحلول وتطيح ظروف الاستنفار بتلك الأهداف. ولعلّ من المناسب في هذا المقام أن نتذكر أنّ جوهر حل أي إشكال سياسي هو المعالجة السياسية، أما الظلم فلا يطفئ ناره ويخمد أواره إلا العدل.

أما شأن الأقليات الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا فهو أدهى، حيث كانت المعاناة أكثر شدة وإيلاماً. ولم يكن الأمر غريباً على هذه الأقليات، فإن هذه المعاناة سنة ماضية بعد كل حدث عالمي ذي شأن، سواءً كان هذا الحدث يمثل موقف عزة للأمة المسلمة أو جراحاً غائرة في جسمها. حدث ذلك عند تقسيم الهند وإنشاء دولة باكستان الإسلامية، وعند تقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل الصهيونية، وفي حرب السويس عام 1956، وحرب حزيران عام 1967، وعند حظر تصدير البترول العربي عام 1973، وعند نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، وفي الحرب ضد العراق عام 1991..

لم يكن مستغرباً على الأقليات الإسلامية في هذه الأحداث وأمثالها أن تنالها العيونُ بالنظرات الحاقدة والألسنةُ بالألفاظ النابية، وكم من الحالات التي روى فيها تَخَفي المسلمين رجالاً ونساءً وتواريهم عن الأنظار حتى تهدأ العاصفة. لم يكن غريباً على الأجيال التي شهدت هذه الأحداث في ديار الغربة، وعلى الجيل الذي يشهد أحداث اليوم أن يتذكر ذلك جيداً ويفتح للصبر باباً وللمصابرة أبواباً. ولكن عليه أن يذكر مع ذلك وجهاً آخر للاعتبار.

وآية ذلك أن النتائج التي كانت ترافق مثل هذه الأحداث الجسيمة لم تكن هي كامل الصورة، فثمة نتائج أخرى من نوع مختلف غير محسوبة كانت دائماً تعزز القول بأن في بعض الشر خيراً أحياناً، وصدق الله العظيم: "فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً" (النساء: 19)؛ فبعد كل حادثة يكون فيها للمسلمين ذكر -أي ذكر- يكثر السؤال عن الإسلام، ويتضاعف الطلب على مصادر المعرفة عنه، وتلح الحاجة إلى المتحدثين فيه، ويصل خبره إلى كثير ممن لم يسمع عنه من قبل، ويكتشف كثير من الناس -حتى المسلمين- جهلَهم فيه، وتكون النتيجة أن الإسلام يكسب أرضاً بِكْراً ويصل إلى

مواقع جديدة، فمن المسلمين من يستعيد وعيه ويشتد تمسكه بدينه ومن غيرهم من يفتح الله قلبه للإسلام.

من وجوه العبرة إذن تذَكر الصبر في مواقفه، يوم تتجدد في نفوس الناس دلالات الآيات الكريمة من مثل قوله سبحانه: "لَتبلَون في أموالكم وأنفسكم ولَتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً، وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور." (آل عمران: 186).

ومن وجوه العبرة اغتنام الفرص التي تتيحها الأحداث لتلبية متطلبات الإقبال على العلم بالإسلام والسؤال عنه. ومن شهد من أبناء جيلنا أحداث نصف القرن الماضي يلاحظ كيف أخذت سمة "العالمية" في الإسلام تزداد، وكيف صارت صور التفاعل والتدافع بين الإسلام والأديان أو الأفكار الأخرى التي كانت غالباً ما تقتصر على المواجهة والصراع تأخذ في بعض الأحيان صوراً أخرى فيها الحوار وفيها البحث عن القيم المشتركة. وقد يفتح الله ـذه الصور الجديدة المتزايدة من دوافع البشرى وحوافز الأمل، بظهور الدين؛ ما لم يخطر على بال أحد.

وإنا لَنؤمن بأن سنة التدافع بين أهل الإسلام وغيرهم سنة ماضية إلى يوم القيامة، فإن لهذا الدين القيم قوةً ذاتيةً مستقلةً عن قوة أهله وأتباعه، قد يفعل الله ـا من أقداره في الوجود، ويمضِي من وعوده للناس، ما لم يكونوا يحتسبون. وحين يقع التدافع بذات الشوكة -ونحن لا نتمناها- يكون أمامنا الصبر والثبات حتى يحقق الله بذلك ما يقدره؛ وحين يهيئ الله أسباب التفاعل بغير ذات الشوكة تكون أمامنا فرص أخرى فيها كل أشكال البيان والعرفان والبرهان، حتى يحقق الله بذلك ما يقدره؛ وفي الحالتين يتحقق قدر الله من خلال سعي البشر وفق سنن الله الماضية. "وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى، وأنّ سعيه سوف يرى". (النجم: 39-40)

إنّ ممارسات الغطرسة وتجاهل الحقوق الأساسية في السياسة الخارجية الأمريكية لا يمكن أن تدوم، فلا المواطنون الأمريكيون راضون عنها، ولا الشعوب المنكوبة راضية عنها،

وإن ما يرافق هذه الصور من ظلم وعدوان على المستضعفين هو مرتع وخيم يديم المواجهة والاستنفار ويؤذن بالا يار، ولو بعد حين.

إن أمريكا بلد مهجر، وكل من فيها مهاجر غير الأقلية التي توشك على الانقراض من أبنائها الأصليين الذين عرفوا باسم الهنود الحمر، وإن قوانين الهجرة التي عدلت في العقود الأخيرة منعت التمييز العرقي والجنسي أو الديني أمام المهاجرين؛ مما أدى إلى أن تكسب الولايات المتحدة بالفعل الكثير بسبب هذا الانفتاح. فاحتضنت نخبة عقول العالم، خاصة زهرة أبناء العالم الثالث الذي يكون العالم الإسلامي غالبيته، وإن تفوق أمريكا التقني والاقتصادي والعسكري مدين في وجوه كثيرة لهذه السياسة الحكيمة وللعباقرة والأذكياء الذين استقطبتهم وتبنتهم الولايات المتحدة من أطراف العالم.

وعلى هذا فإن من حق الجالية المسلمة أن يكون لها نصيب في هذه الولايات المتحدة، وبخاصة أنّ هذه الجالية الأمريكية المسلمة جالية معطاءة في قدرا ا العلمية والمهنية والاقتصادية، وفوق ذلك كله في عطائها الحضاري وما تحمله في دينها من قيم روحية وأخلاقية يجد ا تمع الأمريكي نفسه في أشد الحاجة إليها. لقد ساهمت هذه الجالية في حل أخطر المشاكل التي تواجهها الولايات المتحدة اليوم في بنيتها الاجتماعية، مثل مشكلة تفاقم الإجرام عن طريق البرامج المكثفة في السجون، ومشكلة عتاة ا رمين وتحويل العديد منهم إلى مواطنين صالحين؛ وتفكك الأسرة عن طريق تقديم نماذج متميزة لأسر مسلمة متماسكة بالتزامها بقيم التدين والخلق والأمانة؛ ومشكلة الخمور والمخدرات التي لا حل لها إلاّ بالتحريم النفسي والأخلاقي والقانوني المطلق، وهي جالية قادرة على المساهمة في الإصلاح والتنمية الإنسانية الاجتماعية والروحية والإخلاقية.

والوجود الإسلامي الجديد الذي بدأ تنظيمه في الستينيات مع حركة الطلبة المسلمين، وتواصل مع تأسيس (الاتحاد الإسلامي لأمريكا الشمالية) في الثمانينيات، كان لابد أن يتابع نموه الطبيعي في بلورة هويته الأمريكية المسلمة وتكامل مؤسساته في العمل الخيري والمشاركة السياسية والبنية الاقتصادية، ولعل مشاكل الجالية المسلمة اليوم أتت مباشرة من النجاح الذي حققته خلال العقدين الماضيين، فأصبح للمسلمين في أمريكا شأن يحسب حسابه عند الأغلبية البيضاء والأقليات المتزاحمة على التأثير في القرار السياسي في لعبة

الديموقراطية الأمريكية؛ وإن الموضوعية في الطرح لتفرض علينا أن نصرح بما هو معلوم للجميع وهو أن الأقلية التي شعرت بالخطر ودقت نواقيس الإنذار من موقع المسلمين الطبيعي في النسيج الأمريكي هي الجالية اليهودية وخاصة عناصرها الصهيونية ودافعها اللوبي الإسرائيلي-الصهيوني. إن مراكز الأبحاث المتخصصة بمصالح إسرائيل الصهيونية في الولايات المتحدة مازالت ترصد النمو الإسلامي منذ ثلاثة عقود، ولكنها اليوم كشفت وبروح عدوانية سافرة عن خفي النوايا الذي حاولت التستر عليها في الماضي؛ فقد جاءت أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) بفرص اغتنمتها بيوت الخبرة ومراكز الأبحاث التي يسيطر عليها الاتجاه الصهيوني في أمريكا للدعوة والعمل دف الإجهاز على البنى الإسلامية اليانعة، داعية بشكل سافر إلى حرب الإسلام وصرع الحضارة الإسلامية وعدم التمييز بين ما هو إسلامي معتدل وغير معتدل فابتدأوا ما أسموه " تجفيف منابع التمويل" وملاحقة كل متبرع في العالم الإسلامي، ودول الخليج المعطاءة خاصة، وقد تحقق لهم ذلك بقدر لا شك أنه فاق تقديرا م؛ ولكن رد الفعل لذلك كان إيجابياً إذ توجهت المؤسسات الإسلامية في أمريكا إلى الداخل الأمريكي، واستطاعت أن تستمر في نموها معتمدة على عطاء الجالية المسلمة، حتى جاءت أحداث أيلول (سبتمبر) لتعطي الفرصة لسن القوانين المتعسفة ضد المسلمين بحجة مكافحة الإرهاب العالمي الجديد، فأصابت مقتلاً من أكبر منظمات الإغاثة الإسلامية الأمريكية، التي طالما ظننا أ ا في مأمن تحميها القوانين والضوابط القضائية.

إن الذي يلاحظه من يراقب الهجمة على المسلمين في أمريكا هو التناغم المقلق بين الإعلام والسلطات الحكومية؛ فإن التهم والادعاءات والشكوك تبدأ إثار ا أولاً في صحف يسيطر عليه التيار الصهيوني، ثم تأتي مرحلة ثانية تتلقف الصحف الرئيسية والقنوات التلفزيونية هذه التهم عن الصحف الصهيونية وترويها حتى تأخذ القضية مظهراً محايداً ووزناً أكبر؛ ثم يتوجه الضغط إلى جهات التحقيق والمخابرات في السلطة الحكومية بدعوى أن الإعلام كله يتحدث عن صلة المنظمة الإسلامية المستهدفة بالإرهاب الدولي، حتى تدفع السلطة -وهي في حالة خوف من مة التقصير- دفعاً إلى اقتحام المنظمة المستهدفة وشلّها بتجميد أموالها أو مصادرة سجلا ا دون مراعاة لمدى جدية أو معقولية الدعاوي والتهم

الموجهة إليها- كي يتم- على مهل- التحقيق في أمرها ضمن الكم الهائل من الانشغالات والقضايا التي عن مؤسسات الأمن الأمريكية التحقيق فيها، وقد استخدِم هذا النمط الظالم الجائر من التشكيك ثم الاشتباه ثم الترويج والقذف ثم الحجز والتعطيل والتحقيق مرة بعد أخرى، وهو تكتيك لا يمكن إيقافه إلا بتضامن صادق من المسؤولين ووضع سياسات وإجراءات حازمة تستهدف المصلحة الأمريكية أولاً وأخراً

والسؤال هو:ما الذي يغيظ الجالية اليهودية الصهيونية من الوجود الإسلامي في أمريكا؟ ولا بد للجواب أن يأخذ بالاعتبار ما هو مكشوف مفضوح عن مدى التسلط الصهيوني على صنع القرار الأمريكي من خلال الإعلام وتمويل الانتخابات، وما تأخذ الصهيونية ثمنه أضعافاً مضاعفة من المعونات الهائلة المتعددة، والسياسات الأمريكية الجائرة في خدمة للأطماع والأهداف الصهيونية الاستعمارية العدوانية. وقد ظهر ذلك في دراسة موسعة (لمركز أبحاث الهجرة) الذي أسسه اليهود الصهاينة حديثاً، تتنادى فيه الصيحات، لا من خطر المسلمين على أمريكا والمصالح الأمريكية، بل- بكل صراحة - على مستقبل إسرائيل البئيس و ـديد أمنها من تزايد أثر المسلمين والجالية المسلمة في أمريكا. هذه هي إذن الطامة التي تخشى الصهيونية وقوعها؛ إذ لو استمر نمو التأثير الإسلامي بالأسلوب الواعي الذي بدأ في العقدين الأخيرين، فإنه سيبلغ مدى قد يتحدى أو يعرقل تفرد اللوبي الصهيوني في تأثيره على صنع القرار الأمريكي في دعم الاحتلال والقهر الإسرائيلي للشعب الفلسطيني، ودفعه دفعاً ليكون أكثر اعتدالاً في خدمة المصالح الأمريكية أولاً، ويومها قد تأخذ إسرائيل حجمها المناسب في اهتمامات السياسة الخارجية بما يحقق السلام والأمن للجميع. و ـذا تخلص الدراسة الصهيونية إلى ضرورة الحجر على هجرة المسلمين إلى أمريكا، و ـجير من لم يستكمل معاملات إقامته؛ لا بل حتى الزوار من البلاد الإسلامية لابد من عرقلة دخولهم إلى الولايات المتحدة لأن ذلك قد يكون خطوة نحو استقرارهم، ويتم تحت شعار (مكافحة الإرهاب)!!

ولا يخفي أصحاب هذا التيار الصهيوني المأزوم أن الاعتدال الإسلامي هو الأشد خطراً على مصالح إسرائيل ونفوذها في أمريكا؛ ذلك الاعتدال الذي أقام المؤسسات والبنى السياسية القادرة على القيام بدورها في التواصل مع الإدارة الأمريكية وا ـالس التشريعية

والجامعات والمؤسسات الأكاديمية. ولذا كان لابد أن تنال الضربة الهوجاء الظالمة "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" رائد هذا التوجه، والذي كان لرجاله فضل غرس روح المواطنة في أبناء الجالية الأمريكية المسلمة وتوطين الإسلام في أمريكا وإقامة مؤسساته المدنية الإسلامية الأمريكية سواء منها السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي الإغاثي أو الدعوي.

إن الذي يحزن المسلمين في أمريكا -في تعامل الولايات المتحدة مع شعوب العالم الإسلامي وقضاياه الكبرى- هو هذا العمى الإعلامي المنجرف وراء التضليل الصهيوني، واتباع سياسات جائرة ضد الشعوب الإسلامية وقضاياها الكبرى، وتتمثل هذه السياسات في المساواة بين حركات الإرهاب المعتدية وحركات التحرير ا اهدة لإ اء الاحتلال ووضع حد له وإقرار الشرعية الدولية في مثل فلسطين وكشمير والشيشان؛ وهو خلط مشين بين حق أمريكا في الدفاع المشروع عن نفسها أمام اعتداءات الإرهاب، وبين حق الشعوب في مقاومة الاحتلال ووضع حد للظلم والقهر، بدلاً من انتهاج سياسات تعين حركات التحرير وتقرير المصير لشعوب تعاني الأمرين من العدوان والقهر.

إنّ الوجود الإسلامي المحلي والمهاجر في أمريكا وجد ليبقى، ولا يمكن إلغاؤه حتى لو أمكن ميشه أو محاصرته لفترة ما، وحتى لو أمكن للتأثير الصهيوني على السياسة الخارجية الأمريكية أن يهمش في ظل الظروف القائمة أكثر من ألف مليون مسلم بشعو م وحكوما م، ولو إلى حين؛ فإنه لن يلغى بإذن الله وجود عشرة ملايين مسلم في الولايات المتحدة، بسبب مشروعية وجودهم، ومشروعية مواطنتهم، ومشروعية مشاركتهم في هذا ا تمع، وبسبب صوت التعقل والاعتدال الذي نجده عند جموع الأصدقاء من المواطنين الأمريكيين من مختلف الأديان والمذاهب والاتجاهات السياسية، وفوق ذلك كله بسبب عدالة قضيتنا وصدق مبتغانا في خدمة الإنسان في هذا الوطن بما فيه خير الدارين "والله معكُم ولَن يتركُم أعمالَكُم."(محمد: 35)

التفكير المنهجي وضرورته

د.فتحي حسن ملكاوي*

تمهيد

يبدو أنه لا خلاف على أن التفكير المنهجي ضرورة لنجاح أي عمل، بوصفه يرسم طريق الوصول إلى الغاية المنشودة، وأن الوعي بهذه الضرورة ليس أمراً مستحدثاً، بل كان مصاحباً للإنسان عبر تاريخ وعيه، وأن هذا الوعي لم يقتصر على دائرة حضارة دون أخرى، ولا مجال اهتمام أو تخصص معين دون غيره. ومع ذلك فإنّ كثيراً من الناس يفشلون في تحقيق أهدافهم القريبة أو البعيدة؛ لأنهم لا يسلكون إليها منهج الوصول، ويصدق هذا على الفرد والجماعة والأمة.

ومع أن كثيراً من المفكرين والباحثين المسلمين قد كتبوا –قديماً وحديثاً- عن المنهجية وأهميتها وضرورة التفكير المنهجي ومظاهر الخلل في فعاليات العقل المسلم، فإن مظاهر التخلف العديدة في الواقع المعاصر للأمة المسلمة يشهد على كثير من الخلل المنهجي في التفكير وفي البحث وفي التعامل مع الأمور؛ الأمر الذي يستدعي استمرار التنبيه على أهمية الموضوع، ودعوة فئات الأمة بعامة والقيادات الفكرية الواعدة فيها على وجه الخصوص، إلى التمكن من متطلبات التفكير المنهجي ولوازم العمل المنهجي، في ميادينه ومستوياته المختلفة.

وتهدف هذه الورقة إلى بيان دلالات مفهوم المنهجية والمفاهيم ذات العلاقة به، والكشف عن مدى توافر الوعي بأهمية المنهجية والتفكير المنهجي عند فئات المنظرين المعاصرين للفكر الإسلامي والعمل الإسلامي، ورصد بعض صور الخلل المنهجي الشائعة في حياتنا، وتوضيح مسوغات استمرار البحث في موضوع التفكير المنهجي، ومعالجة قضاياه.

---

* أستاذ مشارك في التربية العلمية وفلسفة العلوم سابقاً والمدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حالياً.

ولهذا البحث صلة، إذ لا يكتمل الحديث في هذا الموضوع دون البحث في تطور دراسات المنهجية، وقضايا إسلامية المنهجية بما في ذلك فكرة وحدة المنهج وتعدده، ومقومات المنهجية الإسلامية وخصائصها. ولعلّ صدر هذه ا لة أن يتسع لمقالات أخرى حول هذا الموضوعات.

المنهج والمنهجية: المفهوم والمصطلح

كثر استعمال ألفاظ النهج والمنهج والمنهاج، أو(المنهجية والمنهاجية) في الأدبيات المعاصرة، وبخاصة في الدراسات النقدية والفلسفية والتاريخية. والنهج والمنهج والمنهاج في اللغة بمعنى واحد وكلها تشترك في إشار ا إلى الطريق، المستقيم، الواضح، الذي يوصل إلى الغاية بسهولة ويسر، كما تتضمن معنى الإسراع في السير في الطريق لوضوحها أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته.

ويأتي أصل هذه الألفاظ لغة من الجذر نهج وأنهج بمعنى وضح واستبان وصار جاً واضحاً بيناً. جاء في التنـزيل الحكيم قوله تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً" (المائدة: 48)، وقال يزيد بن الخَذَاق العبدي:

ولقد أضاءَ لك الطريق وأنهجت سبلُ المكارم والهُدى تعدِي

أي تعِين وتقّوّي، والنهج: الطريق المستقيم، والمنهاج: الطريق المستمر.

وطريق ناهجة أي واضحة، وفي حديث ابن عباس، رضي الله عنه: "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجه". ونهج نهجاً وأنهج إذا انبهر أي تواتر نفَسه من شدة الحركة، وفي حديث عائشة فقادني وإني لأ ج، وفي الحديث: أنه رأى رجلاً ينهج أي يربو من السمن ويلهث.[1]

---

1 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر ودار بيروت. بدون تاريخ. مجلد 2، ص 383. وانظر أيضاً: ابن دريد. **جمهرة اللغة**. تحقيق رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، ص498، وانظر كذلك القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: مؤسسة مناهل الفرقان، ج6، ص211، وذلك في تفسير قوله تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً".

وبين المنهاج والمقصد علاقة وثيقة، يقول السبكي في شرحه لمنهاج البيضاوي: "المنهاج: الطريق جعل علماً على هذا الكتاب. والوصول إلى الشئ إنما يكون عند انتهاء طريقه، فقوله (أي البيضاوي) منهاج الوصول معناه الطريق الذي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول، كما تقول: طريق مكة، أي المتوصل فيها إلى مكة، فليس الوصول فيه ولكنه غايته."[2]

وترد هذه الألفاظ في كثير من الأحيان بصورة مترادفة، فيستعمل أحدها في موقع الآخر دون تغيير في الدلالة. كما تستعمل بدلالات متعددة؛ فيقال المنهج الإسلامي أو المنهج الماركسي للإشارة إلى النظام المعرفي أو الرؤية الكلية -الفلسفة- للكون والحياة والإنسان؛ ويقال: المنهج التربوي في الإسلام ويقصد به علم متخصص من العلوم؛ ويقال: منهج الشافعي في الأصول أو منهج المعتزلة في الكلام، ويقصد به المذهب أو المدرسة الفكرية الخاصة بباحث أو مفكر أو عالم، أو بفئة من المفكرين أو العلماء؛ ويقال: كان المنهج المستخدم في الدراسة هو المنهج التاريخي أو المنهج التجريبي، ويقصد به نوع البحث الذي يتضمن طرقاً وإجراءات محددة. والمنهج والمنهاج الدراسي هو خطّة الدراسة، أي مجموعة المواد والخبرات التعليمية الموضوعة لتحقيق أهداف التربية. والمنهج العلمي هو الطريقة العلمية في البحث التي تقوم على الملاحظة ووضع الفرضيات واختبارها والتوصل إلى النتائج وتعميمها. والمنهجية Methodism هي فلسفة الإحياء الديني في القرن الثامن عشر في أوروبا وبدأت في جامعة أكسفورد حيث تكون دراسة الدين والدعوة إليه على أسس منهجية. ولا يزال أتباعها يأخذون اسم Methodists أي المنهجيين.[3]

والمنهجية مصدر صناعي للمنهج. ويختلف في معناه عن الاسم المنسوب الناتج عن إضافة ياء النسبة وتاء التأنيث في أن المراد أمر آخر غير الوصف، حين نقول: يقوم الباحث بعمله بطريقة منهجية، أي منظمة غير عشوائية؛ بل يفيد المصدر الصناعي مجموعة الصفات الخاصة باللفظ، ويكون المستفاد به كالمستفاد بالمصدر في دلالته المعنوية، حين نقول يتميز

---

2 السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج: شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول** للقاضي البيضاوي. بيروت: دار الكتب العلمية. 1995، ج1، ص 3.

3 الحفني، عبد المنعم. **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط 3، 2000 ص 849.

الباحث بمنهجية التفكير كما نقول يتميز بسلامة التفكير أو صحته، وتكون بمعنى؛ يتميز الباحث بكون تفكيره منهجياً. وقد يشتبه المنسوب بالمصدر الصناعي في مثل: يفكر بمنهجية؛ إذ يستقيم لنا تقدير لفظ محذوف، يفكر بطريقة منهجية، كما في عرض الدنيا؛ أي عرض الحياة الدنيا، كما يستقيم لنا لفظ تأويل المصدر: يفكر بوضوح،... وهكذا.

ويشبه المصدر الصناعي أن يكون صيغة حادثة، دعت إليها دواعي التوسع في مواجهة حاجات التعبير وقد أكثر منه المولدون عند استخدام المصطلحات وبخاصة في أثناء ترجمة العلوم وغيرها إلى العربية، وأصبح متعارفاً على نطاق واسع -أن يستفاد بالمصدر الصناعي في مثل: منهجية التفكير: كون التفكير منهجياً. وهو فرق لطيف يلحظ بين المراد بالمشتق (والمنسوب) والمصدر، وقد نجم عن هذا الفرق فرق آخر في سلوك الصيغتين نحوياً؛ إذ يتمايز اللفظان بوقوع المنسوب وصفاً في الغالب: طريقة منهجية، ووقوع المصدر الصناعي مضافاً في الغالب: منهجية التفكير.[4]

ويقابل لفظ المنهجية لفظ Methodology في اللغة الإنجليزية، وتعني "العلم الذي يدرس الطرق"، أو "ذلك الفرع من المنطق الذي يحلل المبادئ والاجراءات التي تحكم البحث والاستقصاء في مجال معرفي معين"، أو "تلك الأسس النظرية لمذهب فلسفي معين، أي الافتراضات والمعطيات والمفاهيم الأساسية لذلك المذهب الفلسفي."[5]

وهكذا يظهر أن المنهجية في اللغة الإنجليزية هي مصطلح على "علم" من العلوم المحدثة، وهذا العلم هو علم الطرق أو علم المناهج ويتعلق بجميع العلوم، لكنه أشد ارتباطاً بتاريخ العلوم، وفلسفة العلوم، ونظرية المعرفة على وجه الخصوص، وقد يكون المصطلح جزءاً من كل علم أو فرعاً من أي مجال معرفي (الفيزياء، التاريخ،...) يدرس منطق ذلك ا ال المعرفي، وبنيته، وأساليب تحصيل المعرفة والبحث فيه؛ فيقال مثلاً منهجية علم التاريخ...

---

4 الموسى، نهاد (أستاذ النحو في الجامعة الأردنية بعمان)، حديث شخصي.

5

Agnes, M. & Guralnik, D. (Eds) *Webster's New World College Dictionary*. 4th. Ed. Foster City, CA. Webster's New World, 2001, P.906.

ويمكن ملاحظة نفس المعنى تقريباً في:

Abate, Frank (Ed.) DK Illustrated Oxford Dictionary, New York: Oxford University Press. 1998, p. 515.

و ـذه الدلالة يتحدد معنى المنهج Method بطرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي، بينما يتحدد معنى المنهجية Methodology بالعلم الذي يدرس هذه الطرق والإجراءات. ويتولى تحديد الصفات والخصائص التي تتميز ـا طرق البحث كالقصد والوضوح والاستقامة.[6]

وتعطي المعاجم العربية الحديثة لفظ المنهجية دلالات مختلفة تتراوح ما بين الدلالات التي يعطيها معجم وبسترالمشار إليه أعلاه لهذه اللفظة، والدلالات التي يعطيها للفظة المنهج. وأكثر هذه المعاجم تعيد المعنى الذي يختاره صاحب المعجم إلى واحد أو أكثر من المعاجم الأجنبية التي يترجم عنها.

فالمعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة يحدد معنى المنهجية بأ ـا: فرع من فروع المنطق يدرس المنهج بوجه عام ويدرس المناهج الخاصة للعلوم المختلفة[7]، والموسوعة الفلسفية لعبد الرحمن بدوي توحد بين علم المناهج وبين علم المنطق أي قواعد التفكير في العلوم الجزئية.[8]

وقد استعمل المؤلفون هذه الألفاظ الثلاثة باصطلاحات مختلفة لا تختلف عن ذلك، ولكنها قد تضيف دلالة محددة على جانب مخصوص أو إطار فكري عام وقد لا يكون ثمة فائدة في تتبع هذه الاستعمالات والموازنة بينها. وأكثر من استعملها من المؤلفين العرب حاول أن يجمع في استعماله دلالة اللفظ في التراث العربي الإسلامي وترجمات استعمالا ـا في اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية، وبخاصة في المعاجم المتخصصة في هاتين اللغتين. وبالإضافة إلى الدلالات العديدة التي لا تزال تعطي للفظ المنهج والمنهاج ما بين المعنى المحدود المخصوص والإطار الفكري العام وما بينهما، فإن هذا المصطلح قد استعمل للدلالة على جانب من فلسفة العلم الذي يتعلق بطرق التفكير والقواعد العامة التي يستعملها الإنسان في البحث عن الحقيقة في العلوم و يمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة

---

6 اشتى، فارس. مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية. **مجلة العلوم الاجتماعية**، الجامعة اللبنانية، مجلد 1، عدد1، 1991، ص 33-47.

7 مجمع اللغة العربية. **المعجم الفلسفي**. القاهرة: منشورات مجمع اللغة العربية، 1979م.

8 بدوي، عبدالرحمن. **الموسوعة الفلسفية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

معلومة[9]. وما أصبح يطلق عليه علم المنهاج (Methodology) وهو يوازي إلى حد كبير ما عرف في تاريخ العلم والفلسفة سواءً في الحضارة اليونانية القديمة أو في الحضارة العربية الإسلامية، بـ "علم المنطق" أو ما يوازيه من مصطلحات إسلامية مثل أصول الفقه عند الشافعي أو معيار العلم أو معيار النظر عند الغزالي. "قولهم إن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصاً م وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام "كتاب النظر" فغيروا عباراته إلى المنطق ويلاً. وقد نسميه "كتاب الجدل"، وقد نسميه "مدارك العقول."[10]

يتضح من ذلك أن مصطلح المنهجية يتداخل مع مصطلح المنهج أو المنهاج؛ ومع أساليب البحث عن المعرفة في حقل من الحقول ومع المنطق باعتباره موضوعاً فلسفياً، ومع نظرية المعرفة والابستمولوجيا باعتبارها فرعاً من فروع الفلسفة وعلماً من علومها. لكن هذه المصطلحات جميعها تستخدم في حقل المعرفة، والمعرفة تشمل الوجود غيباً وشهوداً، وتشمل الناس أفراداً وجماعات، لكنها في النهاية معرفة إنسانية محدودة بحدود الإنسان في قدراته على الفهم والإدراك.

ولما كانت المعرفة في ميادينها المتعددة هي مجال عمل المنهجية، فإننا نتوقع أن تضع المنهجية مجموعة من الافتراضات حول المعرفة. كما نتوقع أن تشتمل هذه الافتراضات على ثلاثة مجالات[11]، افتراضات تتعلق بالإنسان العارف أو الباحث مثل: الإيجابية والانفتاحية والأمانة والشمول في النظر، و...، وافتراضات تتعلق بموضوع المعرفة البحثية، مثل: قابلية الموضوع للمعرفة، وقابلية الموضوع لتكرار معرفته من الآخرين وقابلية الموضوع للاختبار، و....، وافتراضات تتعلق بأدوات المعرفة، مثل: الاعتماد على البينة، والاعتماد على قواعد العقل في التعامل مع البينة ومحاكمة البينات وأسلوب التعاطي معها وتقويمها في ضوء صلاحيتها الواقعية، وغيرها.

---

9 بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1963 ص 5.

10 الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. بدون تاريخ، ص 5.

11 اشتى، فارس. مرجع سابق، ص46-47.

يتضح من ذلك أيضاً أن مجال عمل المنهجية يشمل حقول المعرفة في تصنيفا ا المختلفة: النقلية والعقلية، أو الشرعية والطبيعية والاجتماعية، أو أية تصنيفات أخرى. وقد ارتبط مصطلح منهج ومناهج ومنهجية بقضايا البحث العلمي وإجراءاته وأنواعه، كما ارتبطت الدلالات والمعاني الخاصة ـذا المصطلح بعناوين البحوث وأنواعها والفئات التي يمكن أن تصنف فيها البحوث، حسب معايير التصنيف المختلفة.

ومن هذه الدلالات ما يتعلق بالحركة داخل حدود العمل البحثي من أدوات وطرق تستخدم في جمع بيانات البحوث من اختبارات واستبانات وأساليب مسحية ومقابلات وغيرها. ونحن هنا لسنا بصدد ذلك، ولكننا بصدد التفكير والتأمل في قضايا ما وراء المنهج[12] وهي قضايا أقرب إلى ما يسمى فلسفة البحث أو فلسفة العلم بعامة، أو فلسفة المنهج. وهذه هي الدلالة التي نود أن نعطيها لمصطلح المنهجية.

وإذا كانت المنهجية تحدد القواعد العامة لطريقة التفكير فإ ا تتضمن بالضرورة التصور والتخطيط المسبق والرؤية الكلية للعناصر، كما ينبثق عنها مناهج تفصيلية تحدد طريقة الوصول إلى أهداف محددة من خلال إجراءات عملية وأساليب تنفيذية. ولا نتصور عملاً وتنفيذاً لأمر من الأمور لا يسبقه تصور وتفكير مسبق.

الوعي المنهجي

إذا أرادت الأمة المسلمة أن تستعيد عز ا وترتقي إلى مبلغ أمانتها وتتصدر قافلة الحضارة، فإنه من الضروري أن يتوافر لديها الوعي المنهجي وتتمكن من تطويره. ولمّا كانت المنهجية هي "علم" بيان الطريق، فإن الوعي المنهجي ضرورة لازمة لأنّ "الطريق قد يطول وتعتريه الكثير من العوارض وتتعدد فيه المنازل، فما بين المنحنيات التي قد تخرج

12 عثمان، سيد أحمد. **الذاتية الناضجة: مقالات في ما وراء المنهج**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2000م، ص15.

السالك عن سبيله، وما بين المعارج التي قد ترتفع به لتفسح الآفاق، تكثر المزالق والمهلكات التي تتعثر إزاءها الخطوات، وعندها تكون المنهجية مصدراً لابتغاء الرشد.."[13]

ويتطلب الوعي المنهجي بالضرورة وضوحاً في خطوات البناء المنهجي، وفي سبل السعي للانتقال من الغاية إلى الأخذ بالأسباب وتنفيذ البرامج لتحقيقها، ويرتبط هذا الوضوح المطلوب بتوافر قدرات معينة، منها مثلاً التمييز بين عملية بناء المفاهيم وعملية بناء الأطر المرجعية للتحقق من فعالية تلك المفاهيم ولتحقيق غاية المنهجية. وقد أطلقت منى أبو الفضل على هذا التمييز مصطلح "العقدة المنهجية"[14] ثم أشارت إلى أننا لا نستطيع تجاوز هذه العقدة المنهجية وارتياد الوثبة الحضارية المرتقبة ما لم يتحقق الوعي المنهجي اللازم للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامية.

وأول المقومات الإسلامية في هذه المنهجية ما يتعلق بمنهج التعامل مع القرآن الكريم. وتلاحظ منى أبو الفضل أن النماذج التي تنطلق في تعاملها مع الخطاب القرآني من منطلق شمولي، وتلك التي تسعى لتنزيل ما تستفيده من النظرة الكلية على الواقع الاجتماعي جملة، وفي مجال المعرفة المتخصصة بسنن واتجاهات هذا الواقع، على وجه الخصوص، إنما هي من القلة بمكان، ولا تزال الجهود الفردية المتفرقة لا ترقى بعد لأن تقدم الدفعة التي من شأنها أن تحدث تغييراً نوعياً في المناخ المعرفي السائد، والذي يتسم بالفوضى والتخبط والسطحية من جانب، وباستمرار فيض المؤثرات الفكرية الوافدة من جانب آخر.[15]

ولعل من المفيد في هذا المقام الإشارة باقتضاب إلى علاقة الوعي المنهجي بآليات التفكير الإنساني وصوره ومستوياته. يقولون إن العلم –أي علم- هو بمنهجه لا بموضوعه، أو على الأقل بمنهجه وموضوعه معاً، فاكتساب العلم وحصول المعرفة والإدراك عند الإنسان "عملية" فاعلة ومنفعلة، إذ تتأثر منجهية الباحث بعقليته ونفسيته وسائر المؤثرات

---

13 أبو الفضل، منى عبد المنعم. **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي: بين المقدمات والمقومات.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص 8.

14 المرجع السابق، ص 11.

15 المرجع السابق، ص 29.

التي تشكل شخصيته، وتشترك في الوقت نفسه في صياغة الوعي العام في ا تمع وأنماطه الثقافية التي تحدد بدورها قضايا البحث العلمي وأولوياته ومعاييره.

وتؤثر منهجية التفكير في وعي الإنسان بالواقع؛ فعندما يفكر الإنسان ويحاول نقل الواقع كما يدركه، فإنه لا ينقل الواقع ذاته، وإنما يقترب منه بقدر ما يستخدم من منهجية مناسبة.[16] وتتعلق هذه المحاولة بنتيجة التفاعل بين ثلاثة عناصر الأول هو المدركات القبلية المستقرة في ذهن الإنسان، وتتمثل عادة بمجموعة المبادئ والقيم التي تتصل بالفطرة أو تأتي من النظم والظروف الاجتماعية، والثاني هو الأدوات التي يستخدمها والعمليات العقلية والشعورية وملكات الحدس والخيال والإرادة التي يمارسها، والثالث هو الحقائق الموضوعية المرتبطة بالواقع؛ أي خصائصه الكمية والكيفية، وعلاقاته بما حوله. ويتم التفاعل بين هذه العناصر في العقل الإنساني الذي يقوم بتنظيمها ضمن ما يسمى بالخبرة الإنسانية، وهذه الخبرة هي المضمون الذي يستخدمه الوعي الإنساني لفهم الواقع الطبيعي والاجتماعي، وإدراك موضوعاته وظواهره، وتفسيرها وبيان دلالا ا وإمكانات توظيفها في الفهم والسلوك. ومع ذلك فإن وعي الفرد الإنساني قد يكون وعياً مزيفاً؛ لأن الواقع الاجتماعي وظروفه وإرغاماته يفرض على الأفراد قيوداً وشروطاً تتطلب التماهي مع الثقافة السائدة والوعي (أو اللاوعي) الجمعي، وهذه الظاهرة هي أحد أسباب الركود والتوقف عن العطاء الفكري والحضاري للمجتمعات.

ومع ذلك يظل في كل مجتمع قليل من الأفراد لديهم إرادة التفوق والإبداع ويمارسون الحرية في الاستقلال والتميز، فيتجاوز وعيهم الوعي السائد عند الناس عامة، لأ م يفهمون الواقع بصورة جديدة وينظمون خبرا م حوله على نحو ريادي، وقد يبشرون بفكر جديد، ومنهج جديد، وينشرون نوعاً جديداً من الوعي. وربما يكثر أتباعهم، وتوضع أفكارهم موضع العمل، فتتحقق النهضة ويحصل التجديد.

وقد تمثل الوعي بتخلف واقع الأمة وحاجتها إلى النهضة في كتابات الكثيرين من دعاة الإصلاح منذ قرن ونصف، ولكن هذا الوعي بدا مرتبكاً مشتتاً، موزعاً على منهجيات

---

16 عارف، نصر محمد. (محرر) **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. أعمال مؤتمر المنهجية المنعقد في الجزائر عام 1989. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م ص 10.

أحادية قاصرة؛ فمنهم من دعا إلى منهج سلفي لحمته تقديس الماضي والثناء على السلف، وسداه القطيعة مع مناهج الغربيين وبيان عورا م ومثالب إنجازا م، حتى إذا التفتوا إلى نصيبهم من الدنيا، أرسلوا أبناءهم للتعلم على مناهج الغربيين، ولحقوا م للاستمتاع بمنجزات هذه المناهج، وملؤوا ذه المنجزات بيو م ومكاتبهم وشوارعهم؛ ومنهم من دعا إلى منهج حديث أعمل فيه فنون جلد الذات، والاختيار الانتقائي من التاريخ الإسلامي الذي يظهر من الوقائع والنماذج ما يجعله مبرراً لهدم التاريخ كله والقطيعة معه، أما الغرب فإن له من الفضل وفيه من العبقرية ما يؤهله للسيادة والقيادة.[17]

ولعلّ أزمة الوعي الإسلامي التي مثلتها تلك المناهج تعمقت في نفوس الكثيرين من الناس، أولاً لأن دعا ا من الطرفين كانوا في أكثر الأحيان من أولى الأمر في الأمة، سواءً على مستوى الحكم أو على مستوى التوجيه. كما تعمقت أزمة الوعي هذه نتيجة الإحباط واليأس الذي أناخ بكلكله على كثير من الناس نتيجة الهزائم العسكرية والسياسية المتتالية، وسقوط القيادات والشعارات التي كانت تمثل أفق الأمل. ولكن في بعض الشر خيراً أحياناً، فإن الهزائم المنكرة كثيراً ما كانت عاملاً من عوامل "عودة الوعي" حتى عند من كانوا يظنون أ م "قادة الوعي" والفكر والثقافة في أمتهم.[18]

وأخطر أشكال التزييف أو الارتباك في الوعي هو ما يتعلق بالمنهج، فإن افتقاد الوعي المنهجي "يجعلنا ننحرف بالمنهاجية ووظيفتها، بل قد يتطرق بنا الأمر إلى الاطلاق على بعض منها اسم المنهج، رغم أ ا لا تمت لهذه التسمية بصلة؛ فالمنهاجية في حقيقتها تعد مصدراً لابتغاء الرشد وتحقيق الوعي، فإذا كان المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد فإنه

---

17 بكّار، عبد الكريم. **تجديد الوعي**. سلسلة الرحلة إلى الذات رقم 2. دمشق: دار القلم. 2000م، الفصل الأول بعنوان حول شؤون الوعي، ص 9-23.

18 بعد هزيمة حزيران عام 1967م تحول عدد من المفكرين والأدباء المشهورين عن ولائهم التقليدي للأنظمة والزعماء بعد أن تبين لهم أن القيادات السياسية قد ضللت الجماهير كما ضللت القيادات الثقافية والفكرية حتى كأنها كانت تعيش حالة فقدان الوعي، وكانت الهزيمة سبباً في "**عودة الوعي**"، وهو عنوان كتاب ألّفه توفيق الحكيم ونشرته دار المعارف بالقاهرة عام 1972م، ومثله قصائد نزار قباني بعد الهزيمة المذكورة.

يفرض علم الطريق وبيان الوصول، وبقدر صحة منطلقاته وسلامة وجهته يكون قيامه مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق."[19]

وعلى أية حال فإن الإحساس بالحاجة إلى المنهج والتفكير المنهجي -كما يبدو- أخذ يتزايد خلال نصف القرن الماضي في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، حتى أصبح المنهج هاجساً يشغل العلماء والمتخصصين في مختلف فروع المعرفة، وفي أوساط الفكر والدعوة والحركة على حد سواء. فالدعاة يقدمون دراسات منهجية في علم الدعوة[20]، ويدعون إلى سلوك منهج محدد في الدعوة هو منهج الأنبياء[21]؛ وإذا اختار أحدهم نصوصاً معينة من كتابات السلف، فإنه ربما يختار "الكلمات المنهجية"[22] عنواناً لكتابه؛ وإذا جمع أحدهم مجموعة من المقالات الصحفية التي سبق نشرها لتنشر في كتاب، فقد يختار "مقالات في المنهج"[23] عنواناً له...وهكذا.

وفي ا ال العلمي المتخصص "الأكاديمي" يتم التحدث عن علم الأصول بوصفه منهج بحث ومعرفة[24] وتظهر فيه الحاجة للبحث في العلم وتجديده من أجل معالجة أزمة المنهج أو إشكالية المنهج المعاصرة. وعندما يتم الحديث عن العقيدة الإسلامية ينصرف الاهتمام إلى مناهج البحث فيها، باعتبار ذلك "دراسة لمناهج الفكر الإسلامي المعاصر وللعناصر المنهجية في دراسة أصول الدين"، ذلك أن هذا الدين قد جعله الله منهاجاً مستقيماً مشتملاً على

---

19 عبد الفتاح، سيف الدين. **حول المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات.** ورقة قدمت في دورة المنهجية الإسلامية الثالثة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعمان/ الأردن، في الفترة 12-17 نوفمبر 1998م. ص4.

20 البيانوني، محمد أبو الفتح. **المدخل إلى علم الدعوة: دراسة منهجية شاملة لتاريخ الدعوة وأصولها ومناهجها**. ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م.

21 زين العابدين، محمد سرور. **منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله**. برمنجهام، بريطانيا: دار الأرقم، 1992م.

22 الياسين، جاسم بن محمد بن مهلهل. **الكلمات المنهجية من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية**. الكويت: مؤسسة الكلمة، دون تاريخ.

23 العودة، سلمان بن فهد**. مقالات في المنهج.** آن آربر، ميشيجان: التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية، سلسلة رسائل التجديد رقم 2، 1999م.

24 العلواني، طه جابر**. أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط2، 1995، ص 7.

مسائل العقيدة والعبادة والأخلاق والتشريعات، وهذه العناصر في مجموعها هي التي تمثل "المنهاج الإسلامي" الذي استقام عليه الرعيل الأول، ثم خلف من بعدهم خلوف جعلوا هذا المنهاج عضين؛ ما بين مسائل كلامية فلسفية، أو مشاعر وجدانية صوفيه، أو عبادات تجزيئية جافة..الأمر الذي اقتضى ظهور المصلحين ا لمجددين الذي عملوا على "إعادة الترابط إلى بنية المنهاج الإسلامي ورفض الوضع التجزيئي."[25]

وإذا تطرق الحديث إلى المنهج العملي للإسلام بخصائصة وأركانه فسنجد مع يوسف القرضاوي أنه يتجسد في السنة النبوية؛ لأ نها التفسير العملي للقرآن "فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم هو القرآن مفسراً، والإسلام مجسماً.. ومن واجب المسلمين أن يعرفوا هذا المنهاج النبوي المفصل بما فيه من خصائص الشمول والتكامل والتوازن والتيسير، ويعرفوا بالتالي كيف يحسنون فهم السنة والتعامل معها.." وإذا كانت "أزمة المسلمين الأولى في هذا العصر هي أزمة فكر" فإن "أوضح ما تتمثل فيه أزمة الفكر هو أزمة فهم السنة النبوية والتعامل معها، وخصوصاً في بعض تيارات الصحوة الإسلامية.. فكثيراً ما أوتي هؤلاء من جهة سوء فهمهم للسنة المطهرة."[26] ويرصد عبد الجبار سعيد عدداً من مظاهر الخلل في منهجية التعامل مع السنة النبوية.[27]

وفي الدراسات التاريخية ما تزال قضية المنهجية منذ عهد ابن خلدون وحتى الآن ملتبسة على كثير ممن ولجوا عالمها متوكئين على النصوص التي نقلها الأوائل بوصفها حقائق مسلمة، مما أوقع المؤرخين في أخطاء منهجية، مثلهم في ذلك مثل أولئك الذين حاولوا التخلي عن هذا المنهج إلى منهج المستشرقين الذين -وإن كان لهم بعض الفضل في جوانب محددة- انطلقوا من مصالح الاستعمار، وعقدة التفوق الغربي مما جعلهم يكتبون التاريخ "من

---

25 الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد. **مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر: دراسة لمناهج الفكر الإسلامي المعاصر وللعناصر المنهجية في دراسة أصول الدين.** الرياض: مركز الدرسات والإعلام، دار أشبيليا. 1998م، ص: 5-6.

26 القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط.** هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والرياض: مكتبة المؤيد، ط1، 1990، ص 23-27.

27 سعيد، عبد الجبار. منهجية التعامل مع السنّة النبوية. **إسلامية المعرفة.** السنة الخامسة العدد 18، خريف 1999م، ص 53-88.

وراء الجدار الزجاجي، فلم يمسكوا.. بالخيوط الأساسية التي حركت أحداثه وجهلوا بالتالي خصوصية الإسلام في عالمه وزمانه الخاصين.."[28]

وقضايا الفكر الإسلامي المعاصر تحتاج إلى محاولة يتكامل فيها النظر في منهجية الفكر الإسلامية بياناً للعيوب واقتراحاً للإصلاح، وتوجيه الحوار حول الجانب المنهجي في الفكر الإسلامي من أهم مهمات الفكر الإسلامي اليوم.."وهل أزمة المسلمين منذ زمن إلاّ أزمة منهجية تفكير في أساسها؟"[29]

وفي مجال الأدب والنقد نجد من يتحدث عن تزايد الإحساس بالوعي المنهجي حتى أصبح البحث عن المنهج الإسلامي في النقد الأدبي من القضايا التي تحتل الأولوية، بسبب عدم ملاءمة المناهج الغربية في التعامل مع التجربة الإسلامية المعاصرة في الإبداع الأدبي، ولذلك لا بد من منهج إسلامي بديل في النقد الأدبي يعكس شخصية المسلم وتطلعاته المنبثقة من عقيدته وتصوراته لتحديد آفاق هذا المنهج وتجريب أدواته وتوضيح مقوماته حتى تكتمل صورته.. وقد أصبحت هذه الدعوة اليوم ضرورة ملحة أكثر من أي وقت مضى لأن المناهج الأجنبية تزداد رسوخاً بفضل ما لها من بريق وجاذبية وما يصاحبها من دعاية، ولأن "العالم من حولنا قد تقدم في مناهج البحث والتفكير، كما تقدم في مناهج العمل والتطبيق ولكن كثيراً من الممارسات التي تشهدها الأمة الإسلامية توحي بأ ا قعدت عن اللحاق بالركب والاستسلام للاستهلاك المنهجي والمادي اعتماداً على مناهج غير نابعة من صميم حضار ا. ولا بد من دراسة هذه المناهج المستوردة فنستفيد من إيجابيا ا التي لا تتعارض مع رؤيتنا الحضارية وتصورنا الإسلامي، وفي الوقت نفسه نسعى إلى تأصيل منهجنا المتميز الذي يأخذ ويعطي في الحدود التي تحافظ على مقوماته وخصائصه."[30]

---

28 بيضون، إبراهيم. الكتابة التاريخية الإسلامية: بين الطريقة والمنهج. **المعهد**: مجلة ثقافية فصلية يصدرها معهد الدراسات العربية والإسلامية في لندن. السنة الأولى، العدد الأول، كانون الثاني 1999م، ص 9-15.

29 النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص 7.

30 الغزيوي، علي. **مدخل إلى المنهج الإسلامي في النقد الأدبي**. (سلسلة كتاب دعوة الحق، العدد السادس). المحمدية، المغرب: وزارة الأوقاف، 2000.

وفي مجال النقد الأدبي والدراسات المصطلحية، يبين البوشيخي أن "مشكلة المنهج هي مشكلة أمتنا الأولى ولن يتم تحليقنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم – "اهدنا الصراط المستقيم". فينبغي أن نحرص على استقامة المنهج في كل شيء. وأن يكون الجهد المبذول في تقويم المنهج مكافئاً لهذه الأهمية، وما العلم إلاّ تلك الصفة التي تقوم بالإنسان نتيجة منهج معين في التعلم والتعليم، تجعله قادراً على علم ما لم يعلم.. ومع أن الاستيعاب جزء من المنهج، ولكن المهم هو ما بعد ذلك تحليل وتعليل وتركيب."[31]

وفي ا ال الفكري يؤكد طه عبد الرحمن حاجة اليقظة الدينية المعاصرة في العالم الإسلامي إلى "السند الفكري"، وذلك بدعم التجربة الإيمانية بأحدث المناهج العقلية وأقواها وتأسيسها عليها، وأن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو في اتجاهات أطمعت الخصوم في التعرض لها والإساءة إليها "ولو أن أهل اليقظة حصلوا ملكة منهجية عمِلَ التغلغل في تجربة الإيمان على فتح أبوا ا، لتمكّنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصن هذه اليقظة.."[32]

ويصل الوعي المنهجي وتقدير مدى الحاجة إلى التفكير المنهجي عند عبد الحميد أبو سليمان حد المطالبة بإنشاء "علم منهجي" قادر على "حل معضلات التربية".. "ودراسة قضاياها دراسة علمية منظمة مستمرة دون التأملات الفكرية العشوائية المحدودة". وآية ذلك أن إصلاح حال الأمة لا يكون إلا طريق إعادة بناء الأجيال الجديدة ابتداءً من التنشئة الأسرية ومروراً بالمؤسسات التربوية، وهي نظرة في منهجية الإصلاح والتغيير كما هي نظرة في نشأة العلم اللازم لهذا الإصلاح –وهو التربية – وفهم هذا العلم الذي يصفه بـ" الدراسة العلمية المنظمة المستمرة" المتميزة عن "التأملات الفكرية العشوائية المحدودة".[33] ويرى أبو سليمان أن ثمة شروطاً ثلاثة للنهضة والإصلاح، أولها قوة البناء النفسي والشجاعة النفسية، وثانيها سلامة منهج التفكير وتفوقه، وثالثها وضوح الرؤية الحضارية التي تقصد

---

31 البوشيخي، الشاهد. مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم. **المسلم المعاصر**. العدد 14، يناير-أبريل 1990م، ص 55-56.

32 عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997م، ص9-10.

33 أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1994م، ص 190.

عموم الخير للخلق كافّة. وعندما ينظر أبو سليمان في أثر فقدان هذه الشروط، نجده يضع منهجية التفكير في المقدمة فقد "أدى الانفصام التاريخي بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية في كيان الأمة.. إلى خلل المنهج، وأدى خلل المنهج إلى تدمير القوة النفسية وإلى فقدان الرؤية الحضارية.."[34]

وإذا كانت قضية المنهج قضية فكرية في المقام الأول فإن الاهتمام ا لم يقتصر على المفكرين والباحثين في ا ال الفلسفي النظري، بل إن المنظرين للحركة الإسلامية من رجال الفكر على وجه الخصوص، ومن غيرهم بوجه عام، ينظرون إلى قضية المنهج على أ ا "من أهم القضايا الفكرية التي واجهتها الحركة الإسلامية المعاصرة لأن علاقة المنهج بالحركة علاقة طبيعية وشيجة، فالذي يريد أن يتحرك حركة عاقلة رشيدة لا بد له أن يحدد الغاية التي يريد التحرك نحوها، والطريق الذي يسلكه لبلوغ تلك الغاية. ولأ ا -كذلك- من أكثر القضايا التي ينبني عليها العمل..، ولأن الخطأ في فهمها يؤدي إلى تطويل الطريق أو اعتسافه، ويؤدي من ثم إلى دفع أثمان باهظة وفقد ضحايا غالية، وقد يؤدي إلى الخمود والركود واليأس والقنوط، وقد يؤدي إلى الفشل إلى غير ذلك من النتائج الخطيرة على سير الحركة.."[35]

وفي رؤيته للأبعاد الغائبة عن فكر الحركات الإسلامية المعاصرة وممارسا ا، يجعل العلواني البعد المنهجي هو "الغائب الأول" أو "الغائب الأكبر"[36]، وهذا يستدعي في نظره تطوير الفهم المنهجي الكلي الذي يجمع بين القراءتين: قراءة القرآن في كليته وقراءة الكون في كليته. فبهذه القراءة وبالتأكيد على الصيرورة والتفاعل والمنطق التاريخي للمتغيرات نستطيع أن ندخل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجية واضحة، نتجاوز فيها ما كان من إشكالات دفعت بابن رشد مثلاً إلى كتابة "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من

34 أبو سليمان، عبد الحميد. معارف الوحي: المنهجية والأداء. **إسلامية المعرفة**. العدد الثالث، يناير 1996م، ص85-109.

35 شيخ إدريس، جعفر. **قضية المنهج عند سيد قطب في "معالم في الطريق"**، أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصرة في البحرين، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985م، ص 531-546

36 العلواني، طه جابر. **أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م، ص 63 و 74.

اتصال"، أو دفعت بالغزالي لتأليف "تهافت الفلاسفة" ورد ابن رشد عليه في "تهافت التهافت". أو تحريم ابن الصلاح للمنطق أو محاولة الاستغناء عن الحد الأوسط في المنطق وتقديم حد بديل من القرآن من أجل "درء التناقض بين النقل والعقل" في محاولات ابن تيميه.[37]

هذه نماذج من الوعي بالمنهج لدى شخصيات مختارة من فئات المنظرين في الفكر والحركة والعلم، لكن الوعي بضرورة وجود المنهج شئ وامتلاك مقوماته وعناصره شئ آخر، والوعي لدى الأفراد شئ والوعي العام الذي يشمل فئة العلماء أو فئة الدعاة، بل المجتمع بكامله شئ آخر. كذلك فإن الوعي بالمنهج ليس مجرد شعار جديد يضاف إلى الكثير مما ينقص الأمة من أجل تحقيق شهودها الحضاري، وإنما هو تحديد فكري وعملي لمجموعة من المتطلبات المنهجية التي يلزم الاستمرار في تداولها وتناولها بالبحث والدراسة والنقد، حتى يشيع "البحث في المنهج مناخاً عاماً ينشأ عليه عقل الأمة ويشكل جوهر وعيها بالمنهج والشرعة" وقد اقترح سيف الدين عبد الفتاح أربعة عناصر ضرورية لعملية بناء الوعي المنهجي: الوعي بمصادر التنظير المنهجي الإسلامي، والوعي بالإمكانات المنهاجية الغربية المتاحة ومراجعتها، والوعي بالتطبيق المنهجي والتعامل مع مصادر التنظير الإسلامية، والوعي بصعوبات التطبيق المنهجي وكيفية تجاوزها.[38]

والأهم من ذلك أيضاً أن ينتقل الوعي بالمنهج عند أولئك الذين يكتبون عنه إلى الممارسة العملية للمنهج في مجالات تخصصهم العلمي أو الفكري أو الدعوي.

مظاهر الخلل المنهجي في واقع الأمـة

ثمة عوامل عديدة أدت إلى وصول الأمـة إلى واقع التخلف الحضاري الذي تعيشه منذ قرون عدة، لكن هناك عوامل أخرى ما تزال تكرس هذا الواقع المتخلف رغم الجهود المخلصة التي بذلها المصلحون. هذا فضلاً عن غياب مذهل لبعض العوامل الأساسية في النهوض الحضاري المنشود.

---

37 المرجع السابق، ص 75-76.

38 عبد الفتاح، سيف الدين. **حول المنهجية الإسلامية...** مرجع سابق، ص 5-6.

فالشخصية الإسلامية المعاصرة سواءً على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة والأمـة، اعترتها أشكال من الخلل عطلت قدرتها على الفعل والإنجاز والأداء. ولعل من الملائم أن نميز بعض أشكال الخلل في الجانبين الأساسيين من هذه الشخصية: الجانب العقلي أو الفكري، ويتمثل في الرؤية الكونية الكلية التي تحدد تصورات المسلمين عن الكون والحياة والإنسان. فقد اختلطت هذه الرؤية وأصابها الغبش والعجز والقصور في جوانب عديدة. والجانب الآخر هو الجانب النفسي المتمثل في ضعف الإرادة والعجز عن المبادرة والافتقار إلى الجرأة والشجاعة.

وسيكون من المفيد تركيز النظر على أشكال الخلل في هذين الجانبين ودراستهما دراسة تحليلية عميقة. لكن هناك لوناً آخر من الخلل الذي تعاني منه جهود المسلمين على مستوى الأفراد والجماعة والأمـة، وهو خلل يرتبط بجانبي الشخصية الإسلامية المذكورين، ويتمثل في طريقة تفكير المسلمين في مسائل الفهم والشعور والممارسة، فهو خلل منهجي، يتعلق بكيفية تحويل الفكرة إلى واقع أو الانتقال من القناعة الذهنية إلى الممارسة في الحياة.

ولاشك في أنّ قيمة الأفكار لا تتحقق في عالم الواقع حتى تتوافر لها طريقة مناسبة تحولها إلى ممارسات عملية في واقع الحياة. وخطورة الخلل المنهجي تتمثل في تعطيل قيمة الأفكار الجيدة عندما يعجز أصحابها عن تقديمها ومعالجتها بمنهج سليم فيخرجوها من عالم التجريد الذهني والمثل العليا، وربما لا يقتصر الخلل على هذا العجز فقط بل قد تصاغ الأفكار صياغة مغلوطة تشوهها وتصد الناس عن حسن استقبالها وفهمها. وثمة مظاهر لهذا الخلل المنهجي يمكن أن نميز منها[39]:

1. الخلل في فهم الواقع والتعامل معه

ويتعلق ذلك بالطريقة التي ينظر فيها إلى الواقع الطبيعي والواقع الإنساني وفهمهما. وقد يكون ذلك بإهمال اعتبار الواقع والاعتماد على التصور الذهني المجرد عن الواقع سواءً تجريداً عقلياً على طريقة الفلسفة اليونانية وما اشتق منها، أو تجريداً روحياً على الطريقة الغنوصية

[39] النجار، عبد المجيد. **عوامل الشهود الحضاري**. الجزء الثاني. بيروت: دار الغرب الإسلامي 1999، ص: 39-71.

وما تقود إليه. والقرآن الكريم نقل العقل الإنساني من هذا التجريد إلى فهم واقعي لواقع الكون وواقع الإنسان، فآيات الآفاق وآيات الأنفس هي صور الواقع ومعطياته التي يراها العقل الإنساني ويأخذها بوصفها مصدراً للمعرفة والفهم والهداية، ويتمثل هذا الإهمال أحياناً في الزهد الديني الذي يهمل واقع الحياة ومتطلبات الاجتماع البشري فيها، أو في الزهد الاجتماعي الذي يهمل قطاعات عريضة من الواقع الاجتماعي بسبب عزلة النخبة المثقفة وترفعها عن هموم العامة، أو زهد في الواقع نتيجة اليأس من إمكانية إصلاحه بتجنب قضاياه أو مواجهة أصحابه بأفكار التكفير وممارسات العنف.

وينتهي الأمر نتيجة لهذه الأشكال والصور من إهمال الواقع إلى الجهل به والعجز عن التعامل معه نتيجة لهذا الجهل. ويلاحظ في هذا المقام كيف أنّ الغربيين قد أنجزوا حضار م لأسباب منها فهم الواقع ودراساته دراسة عميقة وشاملة استوعبت عناصره وأبعاده وتفصيلاته.

وزاد الطين ـبلةً زهد المسلمين ليس في فهم واقعهم فحسب بل في فهم الواقع الإقليمي والدولي المحيط م أيضاً.

إنّ هذا الخلل المنهجي في التفكير والسلوك في شأن واقع الحياة الإسلامية والإنسانية امتد لمحاولة نقض الواقعية في الفكر والواقعية في التعامل، وهو اتجاه نفسي ينتهي عادة إلى الرفض المطلق دون اعتبار التفاصيل والمعطيات.

ومن صور الجهل بالواقع عند فئات من المسلمين التشبث بالمثال، فهؤلاء يتخيلون صورة مثالية وهمية في التاريخ الإسلامي يستأنسون بالهروب إليها من واقعهم. ويقصرون فهمهم لمنهجية الإصلاح على محاولة استنساخ الصور الجزئية من المثال وإجرائها على الواقع أو على منهجية الاستدعاء الآلي للمثال السلفي في كل معالجة للواقع.

ومن هذه الصور الجهل بأثر الواقع العالمي في تكييف فهم المسلمين لبعض مبادئ الدين، أو اكتشافهم لهذه المبادئ وكيفيه تفعيلها في الواقع المعاصر، بعد أن كان المألوف هو النظر إليها بوصفها نصوصاً نظرية أو أحداثاً تاريخية مؤطرة في سياق الزمان والمكان وما رافقهما من مثاليات. فكثير من جوانب فهم هذه المبادئ اليوم هو انعكاس لما يراه

المسلمون في واقع غيرهم. فالحرية والمساواة والعدالة والشوري، أصبح لها في الواقع المعاصر مؤسسات وتشريعات يتمنى كثير من المسلمين لو يرو ا في حيا م في بلدا م، ومع ذلك يظهر الخلل المنهجي في إنكار تأثير ممارسات هذه المبادئ في عالم غير المسلمين على فهم المسلمين لهذه المبادئ.[40]

وهذا الخلل المنهجي يقع فيه حتى بعض العلماء المعاصرين من ذوي الشأن والمكانة في نفوس المثقفين والعامة من المسلمين.[41]

ولعلّ إهمال واقع المسلمين كان يعززه لدى بعض الفئات خلل منهجي آخر يعتمد الواقع الغربي مثالاً للنهوض والتقدم. والخلل هنا هو في صياغة برامج للإصلاح مشتقة من تلك المثالية الغربية ومنـزلة على واقع المسلمين بصرف النظر عن عناصر هذا الواقع والخصوصيات الثقافية والاجتماعية له. وخطورة هذا المنهج في النظر إلى سبل الإصلاح أنّ أصحابه هم أهل النفوذ والمراكز المهمة في صنع القرار رغم محدودية القاعدة الشعبية عندهم وعزلتهم عن الجماهير. لكن هذه المثالية في النظر أشد انحرافاً منهجياً وأعمق خللاً.

---

40 رضا، محمد رشيد. منافع الأوروبيين ومضارهم في الشرق- الاستبداد(3) **مجلة المنار**، العدد 4 المجلد 10 عام 1315هجرية ص 279- 284. انظر على وجه التحديد ص 282- 283 حين يقول: "فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة بالحكم المطلق الموكول إلى إدارة الأفراد، فمنهم من نال أمله على وجه الكمال كاليابان، ومنهم من بدأ بذلك كإيران ومنهم من يجاهد في سبيل ذلك بالقلم واللسان، كمصر وتركيا... لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الآستانة وفي مصر ومراكش، وهم هم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية..."

41 مثال ذلك تطور الفتوى في حكم المرأة التي تسلم ويبقى زوجها على غير الإسلام في المجتمعات الغربية. فقد كان العلماء يفتون بالحكم المدون والمشهور دون البحث عن نصوص أو سوابق تاريخية. وعندما تعددت الحالات وكثرت الأسئلة توقف بعض العلماء الذين كانوا يتسرعون في الفتوى الأولى في المسألة، وذلك لقناعتهم الجديدة بوجود حرج يحتاج إلى مخرج، وأخذوا بالبحث عن سوابق من المثال السلفي واستدعائها، وعندما اكتشفوا هذه السوابق أخذوا يسوغون الحاجة إلى فتوى جديدة من خلال الاستناد إلى مبادئ عامة في استنباط الحكم، مع أن اكتشاف السابقة التاريخية هو في الغالب ما قادهم إلى اعتماد الفتوى الجديدة.

وقد يحسن في هذا المقام أن نشير إلى أن الجهد الإصلاحي في الفكر الإسلامي الذي قام به شيخ الإسلام ابن تيمية كان مبنياً على فهم الواقع ومستجداته ومنهج المرونة في التعامل مع أحداثه وقضاياه، دون أي مساومة على أصول السلف، مما عد تجديداً أصيلاً في حيوية الفكر الإسلامي. ومن المؤسف أن هذا المنهج التيمي الواقعي النقدي لم يجد من بعده من يعمق مجراه ويوسع مساراته، فانكفأت الأمة في غيبوبة من الجهل بالواقع وضمور الوعي بمتطلباته.[42]

2. الخلل في ربط الأسباب بالنتائج

وفي ذلك تجاوز للقانون السببي ومفهوم السببية ووقوع في التفسيرات الخرافية والأسطورية. ويعد مفهوم السببية في الإسلام قانوناً طبيعياً واجتماعياً ونفسياً في نطاق التدبير الإلهي للكون وتصريفه لشؤونه، فما يحكم علاقة الإنسان بالطبيعة هي أسبابٌ ا يكون التمكين له فيها أو لا يكون، وهذه الأسباب هي قوانين ماضية لا تتخلّف إلا إذا أراد الله خرقها في حالات معينة ولغايات محدودة، لا تقع ضمن الحسبان البشري ولا المسؤولية البشرية.

ويتمثل الخلل المنهجي في فهم الأسباب والتعامل معها بعدم الأخذ بالأسباب بحجة التوكل على الله أو الظن بأنّ اعتماد الأسباب يطعن في العقيدة لأنّ الله سبحانه هو الفاعل الوحيد أو بالتخفف من تحمل مسؤولية النتائج والوقوف عند حد الأخذ بالأسباب لأنّ النتائج في ظنهم من فعل الله سبحانه لا من أسبا ا ومقدما ا، أو بإهدار البعد الغيبي جملة في فهم الأسباب والظن بأنّ الأسباب هي الفاعلة بذا ا في النتائج دون أن يكون للقيومية الإلهية دخل في ذلك.

وهذا الخلل هو عرضٌ عام يعبر عن ضعف الحس السببي تجاه مظاهر الطبيعة وظواهر الاجتماع وضعف عقلية البحث العلمي المتمثلة في الخطوات المنطقية في التحليل والترتيب

---

42 الزعبي، أنور خالد. **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الأعلام، 2002م.

والتصنيف اللازم لعناصر أية مشكلة أو ظاهرة بحيث يسهل الكشف عن حقيقة العلاقات السببية بين هذه العناصر ويكون ذلك أساساً للفهم ومن ثم أساساً للحل والعلاج.

3. الخلل في النظرة الكلية والشمولية:

يقتضي المنهج السليم في التعامل مع أي قضية أن ينظر إليها ويتعامل معها ضمن الدائرة التي تقع فيها أو تنتمي إليها، واعتبارها عنصراً في مجموعة أشمل، بينها وبين العناصر الأخرى من سمات الشبه والتمايز ما يمكن الباحث من رؤية الأجزاء ضمن الكل، والكشف عن خصائص القضية من زوايا نظر مختلفة، ويبني التعامل معها مع تقدير صحيح للآثار المترتبة على هذا التعامل.

وخاصية الشمول في منهج التعامل الإسلامي مع أي قضية تجمع عالم الشهادة مع عالم الغيب وجوانب النفع والضرر وواقع الحال واعتبار المآل، والواقع المحلي وما يحيط به من أبعاد، والآثار العاجلة والآجلة..

ويتحقق الخلل المنهجي في هذا السياق عندما يقصر الأمر على جانب من القضية وعلى قليل من معطيا ا وعلى الظاهر من أمرها. ويتمثل هذا الخلل أحياناً في البحث عن الحقيقة في حيز ضيق ومحدود من مجالات المعرفة بالاقتصار على التراث دون المستجدات، بل إنّ المنهجية الجزئية في النظر إلى التراث اقتصرت على الجانب الفقهي منه دون أن تستوعب مصادر التأسيس في الكتاب والسنة، أو على الجانب النصي منه وما يتفرع عنه دون أن تستوعب مجالات التطبيق والهداية التي يتقصدها النص في مسائل الكون والمادة والعمران، وقد تقتصر على مذهب من مذاهب الرأي والفقه دون المذاهب الأخرى التي تعمق الفهم وتغنيه وتعبر بصورة أوسع عن فهم الدين ومقاصده.

ويتمثل هذا الخلل أحياناً في النظرة الجزئية للزمن واقتصار التقدير فيه على حيز محدود من الزمن. ومقاصد الدين لا تتحقق في أي حكم من الأحكام إلا إذا أخذ الحكم بعين الاعتبار الماضي للاعتبار به، والحاضر لعلاج قضاياه، والمستقبل بما يتوقع فيه من آثار الحكم ومضاعفاته. ولعلّ أكثر ما يلفت الانتباه في هذا ا ال هو ضعف الحس بالمستقبل وتقدير متطلباته في التخطيط؛ وليس الاجتهاد -في حقيقة الأمر- إلا وصلاً للزمن ببعضه؛ إذ هو

استهداء بالوحي المطلق عن الزمن لاستنباط حلول لمستجدات الحاضر بالاستنارة باجتهادات السابقين في الماضي (لحاضرهم) وبحساب آثار حلول الحاضر على المستقبل ومستجداته.

ومن ذلك الخلل أيضاً تجزئةُ النظر والبحث في القضايا والمشاكل لتقدير الأحكام فيها، وذلك خلل منهجي في التناول الفكري لتحليل القضايا والمشكلات لتقدير أحكامها وحجم أولويا ا في ضوء معطيات الواقع وإمكاناته. فإعلاء منـزلة بعض الجزئيات من الأخلاق والتصرفات والشعائر وشدة التمسك ا على أ ا مادة للدعوة ومقياساً للعمل في معزل عن كليات الدين ومقتضيات الدعوة والواقع يلحق الضرر بالكليات وبالدعوة ذا ا.

وحين يشتد تمسك بعض الأفراد أو الفصائل بما تقدر أنه أكثر أهمية ينتهي الأمر إلى الشقاق والاختلاف، مع أن الأمر لا يعدو أن يكون اختلافاً في تقدير بعض المسائل الفرعية أو الاجتهاد في بعض وسائل العمل، تضيع معه مصالح أكثر أهمية من وحدة المسلمين وتضافر جهودهم لإعلاء شأن الدين و وض الأمـة.

فهذه الاختلالات الناتجة عن فقدان الرؤية الكلية الشمولية تفضي إلى فقدان الرؤية الصحيحة التي تقدر الأشياء بحسب أحجامها الحقيقية وترتبها بحسب أهميتها؛ فما هو جزئي صغير يقدر على أنه كلّي كبير، وعندما لا يكون التقدير على أساس من المقارنة التي هي من خصائص الشمول، ينتهي الأمر إلى ضعف شديد في فقه الموازنة بين الأشياء والأوضاع ليدرك الأهم والمهم والضار والأكثر ضرراً والنافع والأكثر نفعاً.. كما ينتهي الأمر إلى ضعف شديد في فقه الأولويات الذي به ترتب الأمور بحسب أولويا ا في الأهميـة وفي تحقيق مصالح الأمـة.

إنّ الخلل المنهجي المتمثل في فهم مبادئ الواقعية والسببية والشمولية في واقع المسلمين الفكري والعملي يعد عائقاً مهماً في سبيل الإقلاع الحضاري الإسلامي المنشود.

أهمية البحث في المنهجية الإسلامية والتفكير المنهجي

تتعلق المنهجية بعملية التفكير الإسلامي وطبيعة الفكر الذي ينتج عنها. وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده العامة. ولذلك فإن قضية المنهجية في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يستهدف الإسلام بناءها في ا تمع المسلم. فغاية الفكر الإسلامي إقامة الحياة الإسلامية في الدنيا لتكون الممر إلى الدار الآخرة. وإذا غاير الفكر الإسلامي الحياة الإسلامية أو انعزل عنها فإنه يفقد فاعليته وتتجاوزه الحياة. وكذلك الحياة الإسلامية إذا غايرت الفكر الإسلامي ضلّت الطريق إلى إسلاميتها وسقطت في متاهات القيم والتصورات الأخرى. لكن انتفاء المغايرة لا ينفي التميز والاختصاص. فالمنهجية الإسلامية العامة تنبثق عنها مناهج عديدة متخصصة متمايزة بتمايز العلوم وا الات المعرفية.

ولا شك في أن قضية المنهجية هي إحدى قضايا فلسفة العلوم في التصنيفات المعاصرة الات المعرفة العلمية وتخصصا ا. وتكشف أية محاولة لرصد واستعراض الأدبيات المعاصرة التي تم بالرؤية الإسلامية الات فلسفة العلوم عن غياب كبير، فيما عدا جهود فردية متناثرة تتعلق بتاريخ التراث العلمي للمسلمين. " أما باقي موضوعات فلسفة العلوم التي تعالج وتحلل لغة العلم وتاريخه ومنهجه ونظريته وكل ما يتعلق بمسيرته، فيمكن القول إ ا ما زالت بكراً في انتظار من يتناولها بالدراسة الأكاديمية المتأنية من منظور إسلامي"[43]

ثمّة وجوه عديدة تؤكد الحاجة إلى دراسة المنهجية الإسلامية، فالغزو الثقافي الغربي الحديث للعالم الإسلامي اليوم يؤسس رؤيته على منهجية خاصة لابد من بيان مقولا ا وكيف تفهم في ضوء مقولات المنهجية الإسلامية، وأية مناقشة أو مقارنة لهاتين المنهجيتين لابد أن تكون مناقشة للمبادئ والأسس النظرية لكل منهما.[44]

وحين ينظر "مشروع إسلامية المعرفة" إلى قضية "المنهجية الإسلامية" بوصفها محوراً أساسياً في "الأزمة الفكرية" التي تعاني الأمة منها، وحين يؤكد المشروع على تضافر الجهود اللازمة لبنائها وبلور ا بوصفها قاعدةً أساسية في المشروع الحضاري الإسلامي الذي تحاول

---

43 باشا، أحمد فؤاد. **دراسات إسلامية في الفكر العلمي**. القاهرة: دار الهداية، 1997م، ص 12.

44 مقدادي، فؤاد كاظم. مقولات في فهم الخطاب الثقافي التغريبي. **رسالة الثقلين**، السنة 11 العدد 41 محرم 2002 ص 4-14.

الأمة بناءه، حين يتم ذلك ينصرف الذهن إلى أدبيات المنهجية وبحوثها وإلى المظانّ التي يتوقع أن يجد فيها هذه الأدبيات، وعند التحقيق نجد ضعفاً كبيراً في التأليف والكتابة في مجال المنهج باعتباره حقلاً معرفياً، ونجد أن ميادين التأسيس المنهجي والرؤية النظرية في المنهج غير مطروقة تماماً في الدائرة الإسلامية، وأن القليل المتوافر من الأدبيات حول الموضوع محدود في التنبيه على إشكالية المنهج، وأهمية إعمال النظرة المنهجية والرؤية المنهجية والقراءة المنهجية..الخ. وقلّما نجد ممارسة منهجية في ا الات المعرفية المختلفة يقوم ا أهل الاختصاص في هذه ا الات.

قضية المنهجية عند إسماعيل الفاروقي قضية مركزية في مشروع إسلامية المعرفة. وينطلق إسماعيل الفاروقي[45] في توضيحه لمسألة المنهجية من تحديد طبيعة الجهد اللازم لإعادة بناء الأمة المسلمة ولتمكينها من أداء الأمانة، على اعتبار أن الأمة تعاني من انحراف خطير يتهددها، ويلزم تطوير علاج لأزمتها، ولتمكينها من ثَم من تحمل مسؤولية قيادة العالم. ولا يرى الفاروقي أدنى شك في أن منبع داء الأمة ومحوره هو النظام التعليمي السائد الذي حرص الاستعمار والحكومات الوطنية بعد الاستقلال على تكريسه. هذا النظام يقوم على ازدواجية بين تعليم عام علماني يعد نسخة مشوهة عما عند الغربيين، يفتقد فيه المتعلمون منهج التفكير الإسلامي، وتغيب الرؤية الإسلامية عن محتوياته، وهو النظام المسؤول عن تخريج قيادات ا تمع؛ وتعليم إسلامي تقليدي يفتقد الاحتكاك بالواقع، ودور خريجيه دورٌ محدود لا يمكن أن ينافس دور خريجي النظام العام العلماني.[46]

إنّ علاج أزمة الأمة في نظر الفاروقي يبدأ من ضرورة توحيد نظامي التعليم في نظام واحد يغرس الرؤية الإسلامية ويكشف عن طبيعة الحضارة الإسلامية وخصائصها، ويعيد

45 نالت هذه القضية موقعاً محورياً في الورقة التي قدمها رحمه الله الفاروقي للمؤتمر العالمي الثاني لإسلامية المعرفة في باكستان عام 1982م. وهي الورقة التي أصبحت فيما بعد أساساً للوثيقة الرئيسية لعمل المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونشرت تحت عنوان: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل".

46 Al-Faruqi, Ismail. *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospectives. In: Islam: Source and Purpose of Knowledge*. (Proceedings of Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge, Pakistan,1982.) Herndon, VA: IIIT, 1988, pp. 15-63.

صياغة كل المعارف الحديثة في مناهج التدريس من منظور إسلامي، ويمكّن الأمة من بناء معرفة إسلامية معاصرة، تجمع الوحي والعقل، وتوحد الفكر والفعل، وتقود إلى عمران الدنيا ونعيم الآخرة. فهو نظام تعليمي توحيدي بكل ما في الكلمة من معنى. ومن هنا فإن المنهجية المطلوبة لهذا الغرض لا يمكن أن تستمد من المنهجية الغربية السائدة، وكذلك فإن المنهجية الإسلامية التقليدية الموروثة عاجزة عن تحقيق ذلك.

ويتوسع الفاروقي في بيان عجز المنهجية الإسلامية الموروثة، فيلاحظ أن الأمة الإسلامية افتقدت منهجيتها التوحيدية التي بنت ا تمع المسلم والحضارة الإسلامية على أساسها، وقد افتقدت الأمة هذه المنهجية بعد أن أصا ا ما أصا ا من الكوارث والتدمير، إلى الحد الذي فقدت فيه القيادات العلمية ثقتها بقدر ا على صيانة الشخصية الإسلامية، واكتفت بالتمسك بظاهر نصوص الشريعة دون فهم المقاصد، وإغلاق باب الاجتهاد، واعتبار كل خروج على تراث السلف بدعة مذمومة.

تم ذلك في الوقت الذي كان فيه الغرب في مرحلة الصعود في مجالات القوة والتصنيع والاكتشاف والتوسع الاستعماري، فسيطر على معظم أطراف العالم الإسلامي حتى واجه دولة الخلافة وقضى عليها، وقسم ما بقي من بلدان المسلمين. وتحت ضغط الجهل والتخلف والضغط الاستعماري حاول زعماء المواقع الكبرى في العالم الإسلامي يومذاك في تركيا ومصر والهند إقامة ضة على أسس غربية على أمل أن تدب في الأمة روح الحياة، فلم ينجح التغريب إلا في سلخ طوائف من الأمة عن إسلامها في بعض البلدان، وتمزق بلدان أخرى بين النظام الغربي العلماني والنظام الإسلامي التقليدي.[47]

وهكذا تجد الأمة نفسها اليوم في نظر الفاروقي بين منهجيتين: منهجية غربية علمانية غير قادرة على إحياء الأمة وإصلاحها، ومنهجية إسلامية تقليدية لا تقل عجزاً هي الأخرى عن إصلاح واقع الأمة. وقد لخص الفاروقي أسباب عجز المنهجية التقليدية في وجهين: الأول، أ ا تحصر مفهوم الاجتهاد في مجال الفقه وتحصر معنى الفقه في الأحكام والتشريعات القانونية التي عرفتها المذاهب الإسلامية، وقد تم تجاوز المعنى القرآني الواسع لمصطلح الفقه

47 Ibid., p.33

الذي فهمه فقهاء الإسلام العظام، ذلك الفهم الذي يشمل الإدراك والوصول إلى العلم والمعرفة وتحديد المبادئ الأساسية للفهم الأساسي للحياة والواقع، وبذلك انحصر فقهاء اليوم في الإفتاء بالحل والحرمة إلى الحد الذي أصبحوا عاجزين فيه عن الاضطلاع بالمسؤوليات التي ضـ ا العلماء الأولون.

أما الوجه الثاني لعجز المنهجية التقليدية فهو حب الاغتراب في الدنيا وإهمال شأ ا وتركها للطغاة والمستبدين والفاسدين والتحليق في المثاليات الصوفية. صحيح أن التصوف بقي المصدر الوحيد المفتوح في فترة الجمود على التراث، وأسهم بما يوفره من تزكية نفسية وروحية في حماية الهوية والإشباع الروحي والتأثير بالقدوة الحسنة لجذب الكثير من الشعوب إلى الإسلام، فضلاً عن أثره في بعض الفترات في إثاره حوافز الجهاد ومواجهة الأعداء، لكن هذا المصدر تجمد أيضاً وأصبح يدعو إلى منهجية انعزالية تقوم على أساس حدسي خالص وتجربة ذاتية كرست الغربة بين العقل والوحي.

وينتهي الأمر بالفاروقي بالدعوة إلى منهجية جديدة لا قدرة للفقهاء التقليديين حتى على تصورها؛ منهجية يتم استمدادها من فهم جديد لطبيعة الأصول في الإسلام، ليس بوصفها أصولاً تقليدية للفقه بمعناه التقليدي، وإنما بوصفها مصادر المعرفة الإسلامية.[48]

من هنا كانت دعوة الفاروقي إلى أسلمة المعرفة بوصفها أساساً ضرورياً لإزالة الثنائية في النظام التعليمي، وإزالة الثنائية في حياة الأمة، وتجاوز أسباب العجز في المنهجية التقليدية. وقد حدد الفاروقي ملامح عديدة لهذه المنهجية، ولكنها تدور في مجملها على مبادئ التوحيد في التصور الإسلامي، فهي منهجية توحيدية تقوم على أساس وحدة الخالق، ووحدة الخلق، ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية.[49]

وفي مواجهة الذين يقولون إن لفظ الإسلامية لا يلحق بالمنهجية، باعتبار أن المنهجية أداة موضوعية مستقلة عن ثقافة الباحث وموضوعات بحثه، يعتقد عبد الحميد أبو

---

48 Ibid., p.35.

49 Ibid., p.38-52.

سليمان[50] بوجود منهجية إسلامية متميزة عن منهجيات الأمم والحضارات الأخرى. ولكنه يرى أن هذه المنهجية ليست نصاً منـزلاً يقف الإنسان فيه موقف المتلقي، وإنما هو جهد إنساني لفهم التفاعل المطلوب بين النص وقضايا الواقع بهدف تحقيق غايات الدين ومقاصده. وأن هذه المنهجية في حالة نمو وتطور لتستجيب باستمرار لمستجدات الواقع وتحدياته.

فمفهوم المنهج ومسارات تطوره ونجاحاته الأولى وإخفاقاته التالية أمور تحتاج إلى دراسة ونظر؛ وسيجد أبو سليمان مثلاً أنّ المنهج الإسلامي الذي تم تطويره وتطبيقه في المراحل المبكرة من حياة الأمة المسلمة وتمثل في تكامل مصادر المعرفة -الوحي والكون- وتحرير العقل الإنساني وإطلاق طاقاته، كان أساساً كافياً لبناء دعائم الحضارة الإسلامية وأعطى أمم العالم دفعة حضارية في جميع المجالات، إلا أن ذلك المنهج التقليدي وقف قاصراً عن حلّ عدد من الإشكالات المتعلقة بفهم النص، كما هو الحال في مسألة النسخ في القرآن أو المتعلقة ببعض المعاملات المالية والاقتصادية كمسألة الربا. والسبب في توقف فاعلية ذلك المنهج في رأي "أبو سليمان" هو المشكلات المبكرة التي طرأت على واقع الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي حيث استبد السلطان بالإدارة العامة والسياسة، وتراجع العلماء أو أجبروا على التراجع عن المواقف والقضايا العامة للأمة ليشتغلوا بالفقه وقضايا الفكر المعزول على الفعل في الواقع. فكانت نتيجة ذلك الاقتصار على المتابعة والتقليد وتوقف إبداع العقل.

---

50 عبد الحميد أبو سليمان واحد من القلائل الذين كان لهم إسهام كبير في لفت الانتباه إلى القضية المنهجية في الفكر الإسلامي وأهمية التفكير المنهجي، وذلك من خلال المؤسسات التي أسهم في إنشائها وإدارة نشاطاتها وبرامجها لخدمة قضية المنهجية ومن خلال ما كتب ونشر حولها، حتى إن المتابع لما يكتبه أبو سليمان أو يتحدث به ليجد لفظ المنهج والمنهجية يكاد يتكرر في كل فقرة من حديثه. أنظر مثلاً:

أبو سليمان، عبد الحميد **أزمة العقل المسلم**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993 (الفصل الثالث بعنوان منهجية الفكر الإسلامي: القواعد والأسس).

AbuSulayman, A. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. Herndon: IIIT, 2nd Ed., 1993, PP 64-96.

وقد خصص لؤي صافي كتاباً ضافياً[51] لبيان مدى الحاجة إلى منهجية إسلامية معاصرة لتطوير الثقافة الإسلامية والمعرفة الإسلامية المعاصرة. وقد بين في الفصل الأول من كتابه ثلاثة عناصر أساسية تبين وجه الحاجة إلى هذه المنهجية ثم الصعوبات التي تكتنف تطويرها، ثم مسائلها. ويحدد صافي مفهوم المنهجية الإسلامية المطلوبة بمدى توافر الطرق العلمية التي يستخدمها الباحثون بصورة تنسجم مع المعايير والاهتمامات الإسلامية، ومحور الاهتمام الذي يبرر عنده البحث عن هذه المنهجية هو مدى حيادية البحث العلمي؛ مفترضاً أن شروط استعمال طرق البحث حتى الفنية البحتة منها لا يمكن أن توصف بأ ا فنية بحتة، وأن المنهجية الغربية السائدة منذ فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت حتى اليوم تحمل بالضرورة خصوصيات غربية تنبع من التحيز الوضعي والمذهب السلوكي، وحتى عندما أصبح كثير من العلماء الاجتماعيين الغربيين يستبعدون المذهبية السلوكية، فإننا لا نجد لديهم تغييراً جوهرياً في أنماط البحث، بقدر ما هي حركات استراتيجية تستهدف إسكات الناقدين.[52]

يمارس صافي في فصول كتابه نظرة تحليلية ناقدة للمنهجية الإسلامية التقليدية التي استخدمها العلماء المسلمون في السابق والقائمة على أصول الفقه والمنهج القياسي، ويمارس نفس النظرة للمنهجية الغربية المعاصرة المستخدمة في العلوم الاجتماعية والمستمدة أساساً من مناهج العلوم الطبيعية، ويقترح في الفصل الأخير منهجية توحيدية تعتمد التكامل بين اعتبار الوحي مصدراً أساسياً للمعرفة، والطموح إلى تطوير أدوات وإجراءات لتحليل النصوص والأحداث والظواهر، وهذه الأجراءات يمكن اشتقاقها من كل من الخبرة التاريخية للمنهجية الإسلامية التقليدية والمنهجية الغربية المعاصرة، دون أن يقدم الباحث مزيداً من التوضيح لهذه الإجراءات أو أمثلة عليها.[53]

51

Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Kuala Lupmur, Malaysia: International Islamic University and the International Institute of Islamic Thought. 1996.

52

Ibid., p. 5.

وقد تسلل كثير من الباحثين المعاصرين في التراث الإسلامي إلى تشويه هذا التراث وتقطيع أوصاله بالتسلل من ثغرة المنهجية، حين استعار هؤلاء مناهج غريبة عن التفكير الإسلامي وأعملوا أطراً مرجعية غريبة عن الثوابت الإسلامية، فلا أرضاً قطعوا في نقد التراث وتحليله وقراءته في سياقه التاريخي وسقفه المعرفي، لتنقيته من العناصر الميتة التي يلزم تجاوزها، ولا ظهراً أبقوا من التراث لاستخراج العناصر الحية منه وتوظيفها في إصلاح الواقع الإسلامي المعاصر. في هذا ا ال نرى طه عبد الرحمن ينعى على كثير من الباحثين الذي يشتغلون بالتراث الإسلامي دراسة وتقويماً مستخدمين منهجية منقولة من سياق ثقافي آخر، ويرى أن الأولى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها الممارسة الثقافية نفسها، والتي يمكن استعاد ا نتيجة اتباع مجموعة من المبادئ النظرية والعملية، من أهمّها تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم، مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة التي تمكن الباحث من تجاوز طور التقليد واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات.[54]

يتحدث محمد حسين فضل الله[*] عن البعد المنهجي في حاجة الأمة إلى التجديد، فيؤكد أن العلماء الأقدمين قد فكروا بالطريقة التي: "تحكم مناهج التفكير عندهم من الواقع الذي عاشوه وتأثروا به ومن الثقافات المهيمنة على عصرهم، وقد قاموا بدورهم الثقافي خير قيام. ولكن ليس معنى ذلك أن منهجهم كان يمثل منهج الحقيقة المطلق الذي لا يمكن أن يتجاوزه الزمان، بل كان يمثل تجربة إنسانية محدودة الملامح والأبعاد والامتدادات، فيمكن لنا أن ندخل في تجربة جديدة قد تغير الكثير من المفاهيم وتطور الكثير من النتائج." وفي مواجهة العبارة المشهورة في التراث الإسلامي التي تقال في سياق مدح السابقين ونصها: "ما ترك السابق للاحق شيئاً"، يعقب الشيخ فضل الله قائلاً: "وكم ترك الأول للآخر!"

---

53 Ibid., p. 192.

54 عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994م، ص 19-20.

* الشيخ فضل الله لا يمثل وزناً علمياً مؤثراً في الدائرة الإسلامية الشيعية فحسب، بل يمثل أيضاً وزناً لا يقل أثراً في من الحركة الإسلامية المعاصرة بجناحيها.

ويخاطب الشيخ فضل الله مشاعر الذين يتحسبون أن التجديد يمكن أن يكون قطيعة مع التراث فيؤكد أن التجديد هو محاولة جديدة لفهم التراث وتطويره في التجربة الاجتهادية على أساس القواعد الأصيلة في المنهج، وأنه لا يجوز تجاوز المضمون الأصيل في المصادر الإسلامية الرئيسة، لأنّ هذا المضمون يمثل القاعدة الإسلامية، فالمعاصرون والأقدمون سواءٌ في ضرورة التوفر عليه والانطلاق منه في نتاج الفكر والفقه والمنهج. ويقرر: "إن الفكرة التجديدية لا تنطلق من انقلاب على الماضي.. بل تنطلق من إعادة النظر فيه من أجل فهمه بطريقة منهجية جديدة لاختلاف قواعد فهم النص بين المنهج القديم والمنهج الجديد." ويقترح لتيسير الاجتهاد والتجديد طرقاً وآليات تتضمن الجهد الجماعي الذي تقوم به مجموعات من المفكرين من علماء الكلام والأصول والفقه والفلسفة وغيرهم من الذين يساهمون في الثقافة المعاصرة، لدراسة المناهج من حيث الشكل والمضمون من أجل القيام بحركة تجديدية بطريقة علمية حديثة. ويرى أن تنوع ا تهدين والمفكرين يؤدي إلى التكامل في الأفكار والمناهج والأساليب بحيث تنطلق الحركة التجديدية للكتاب وللمعالجة وللمنهج من مواقع متعددة تجمع الجهات المختلفة لتبرمجها في برنامج واحد. ويلفت الانتباه إلى ضرورة عقد المؤتمرات العلمية التي تتيح حرية الفكر والنقاش في كل شئ: "فالملحوظ أن الواقع الذي يعيشه الفكر الإسلامي لا يزال خاضعاً للفرد في حركته، كما لا يزال محكوماً للجو السائد الذي قد يفرض مفاهيمه وتصوراته بالقوة مما يؤدي بالمفكرين الطليعيين إلى الانكماش ومواجهة الموقف بطريقة التقية، لأ م يخافون من ضغط الغوغاء العلمية –إن صح التعبير- كما يخافون من الغوغاء الشعبية."

أما الميادين التي يلزم فيها التجديد فيشير إلى علوم الكلام والفقه والأصول، لأن مفردا ا الفكرية هي نتاج مرحلة سابقة، وكذلك الأمر في خطاب الحركات الإسلامية التي استهلك الزمن الكثير من مفرداته.[55]

يبين طه عبد الرحمن[56] أن الأمة تعاني من "نقص منهجي خطير" حيث لا يتوافر لكثير ممن يتصدون لتجديد النظر في مناهج الإسلام من القدرات بالقدر الذي كان يتحلى به

---

55 فضل الله، محمد حسين. الأصالة والتجديد، **المنهاج** (مجلة فصلية تصدر عن مركز الغدير في لبنان)، 1(2)، صيف 1996، ص 59-73.

المتكلمون في التاريخ الإسلامي من ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية. وهو يرى بطبيعة الحال أنه لا مجال لإنكار فضل المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية والاتجاهات الفلسفية القائمة على العقلانية والدهرية، من حيث إنّ علم الكلام قد جمع إلى موضوعه الذي هو أصول العقائد الإسلامية مناهج نظرية وتناظرية..وعليه فإنه يدعو إلى استعادة الأمة لطاقتها الإبداعية في الإنتاج الفكري الكلامي لمواجهة النـزعات المادية والتاريخية التي تطغى على العالم المعاصر.. ومن ثَم لا بد من استكمال العدة المنهجية اللازمة.[56]

ولكن أحمد الريسوني يرى أن ارتباط الفكر المنهجي الإسلامي بعلم الكلام لم يكن خيراً كله؛ فإن إحدى المشكلات التي وقع فيها الفكر الإسلامي القديم هي ارتباطه إلى حد كبير بعلم الكلام وما تولّد عنه من تشعبات وتأثيرات، وغفل في المقابل عن المقاصد مضموناً ومنهجاً، ولا بد للفكر الإسلامي الحديث حالاً واستقبالاً أن يستفيد من المقاصد والمنهج المقاصدي.[57]

ويذكر الريسوني جملة من مبررات الاهتمام بالمقاصد، منها أن التفكير المقاصدي هو تفكير منهجي في الأساس؛ "فالمقاصد بأسسها ومراميها وبكليا ا مع جزئيا ا وبأقسامها ومراتبها وبمسالكها ووسائلها تشكل منهجاً متميزاً للفكر والنظر، والتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب."[58] وإذا استقامت مناهج التفكير على أساس المقاصد فإن الفكر سيكون فكراً قاصداً يحدد مقصوده، ومن ثمّ تتحدد أولويته ومشروعيته، وبالتالي جدوى المضي في أمره. وتتعزز ضرورة الاهتمام ذه المناهج من ملاحظتنا أن كثيراً من المفكرين والمنظرين يفتقدون العقلية الترتيبية التي توضح أولوية المصالح والمفاسد في الشؤون كافة، كما يفتقدون العقلية التركيبية التي تستقري الجزئيات وتربط بينها لتصل إلى القضايا الكلية.

---

[56] عبد الرحمن، طه. في تقويم المنهجية المنطقية لعلم الكلام من خلال مسألة المماثلة في الخطاب الكلامي. في: **المنهجية الإسلامية والعلوم النفسية والتربوية.** تحرير الطيب زين العابدين: هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ط1، 1992م، مجلد رقم 2، ص 203-243.

[57] الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده.** الدار البيضاء: سبريس 1999. (سلسلة كتاب الجيب رقم 9 التي تصدر عن جريدة الزمن بالمغرب)

[58] المرجع السابق، ص 99.

والمنهج المقاصدي يوفر العقلية الترتيبية والعقلية التركيبية معاً؛ فالمقاصد تقوم على الاستقراء والتركيب مثلما تقوم على المفاضلة والترتيب، "والاستقراء هو أرقى المناهج، والمعارف الاستقرائية الكلية هي أرقى المعارف وأقواها."[59]

وفي هذا السياق تأتي ملاحظة حسن جابر[60] حول الحاجة إلى التأسيس المنهجي لكيفية الاستفادة من القرآن الكريم في تكوين رؤية نظرية. يشير الباحث إلى أن الرؤية المنهجية لكيفية قراءة القرآن أسيرة منهجين الأول التفسير الدلالي لألفاظ الآيات والثاني التفسير الموضوعي الذي يأخذ بعين الاعتبار مجموع الآيات ذات العلاقة بموضوع واحد. وكلاهما منهج تجزيئي. ويقترح بديلاً ثالثاً عن هذين المنهجين ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره بنية معرفية متماسكة، ويقرأ القرآن كله، وينظر إلى أي آية أو موضوع في ضوء الوحدة البنائية لكامل القرآن. وهذا المنهج الثالث يستفيد من مناهج التأويل والتفسير البياني والموضوعي والتفسير بالمأثور وغيرها، ولكن عين المفسر تبقى متوجهة إلى المقاصد الكلية للدين. وتكون هذه المقاصد الكلية كما يهدي إليها القرآن الكريم هي الحاكمة لأي نظرة أخرى وللتعامل مع أي نص أو رواية أو أثر. لقد درج الفقهاء في المنهج الاستقرائي التجزيئي على استنباط الأحكام الفقهية وتعميم ذلك للوصول إلى رؤية كلية.

هذا النوع من التأسيس المنهجي سبق أن أكّد عليه بقوة طه جابر العلواني في دعوته إلى تطوير منهجية للتعامل مع القرآن الكريم، تقوم على مبدأ الوحدة البنائية في القرآن الكريم في مجموعه. صحيح أن الآية الواحدة في السورة هي واحدة من واحدات السورة، يمكن أن تقوم بذا ا وبما جاورها من الآيات، وأن السورة هي واحدة من واحدات القرآن يمكن أن تقوم بذا ا وبما جاورها.. إلا أن استنباط الحكم الشرعي والوصول إلى مقاصد الدين في أي مسألة من المسائل لا يمكن أن يتم على الوجه الأكمل إلا بأخذ القرآن جملة واحدة وملاحظة وحدته البنائية؛ فثمة "وحدة بنائية على مستوى الآية والسورة ومستوى القرآن

---

59 المرجع السابق، ص 103.

60 جابر، حسن. المثقف الإسلامي بين الفقيه وإشكالية المنهج. **مجلة الوعي المعاصر**. السنة الأولى، العددان 4 و5 شتاء 2000، ص 6-18.

كله.. وفي تراثنا لا نجد لهذه الوحدة أثراً كبيراً."[61] والإشارات التي نجدها عند ابن هشام أو عند أبي علي الفارسي أو عند الحارث المحاسبي أو عند الأصوليين في دائرة الأحكام يفهمها العلواني بوصفها إشارات إلى الوحدة الموضوعية وليس البنائية.

وينتقد المتحفظون علىمشروع إسلامية المعرفة اهتمامه الكبير بقضية المنهجية، ونكتفي هنا بالإشارة إلى موقفين من مواقف هؤلاء المتحفظين لعلاقتهما المباشرة بأهمية البحث في المنهجية، وباعتبار هذا النقد يتوجه من داخل الدائرة الإسلامية، أما البحث التفصيلي في مناقشة المواقف الأخرى فله مقام آخر.[62]

الموقف الأول هو موقف فضل الرحمن، الذي يبني موقفه من إسلامية المعرفة على أساس فهمه لمنهج التفكير الإنساني ولكيفية حدوث المعرفة عند الإنسان؛ فهو يرى أ ا تتم بطريقة غامضة لا سبيل إلى معرفتها. والطرق التي يذكرها بعض الفلاسفة حول إنتاج المعرفة ما هي إلا اجتهادات في الوصف لا تحدث في عالم الواقع، وأنّ الأفضل استثمار الوقت في إيجاد المفكرين، وليس في الكيفية التي عليهم أن يفكروا ا، وأنّ الأولى هو إيجاد العقول وليس كيفية عملها. والمطلوب على أية حال علماء ومفكرون قادرون على التحليل الناقد لتراث المسلمين والتراث الغربي في آن واحد. وينبع تركيز الأهمية على العلماء وليس على العلم نفسه من أنه لا توجد طريقة ميكانيكية لأسلمة العلم. وعندما يتمكن من الإنسان الاتجاه الذي يريد القرآن زرعه فيه فإن مرحلة إنتاج المعرفة ستتحقق، وعندها يتمكن الإنسان من تقدير تراثه وتراث الغرب وتقويمهما.[63] ولا خلاف على أن أسلمة المعرفة تتطلب منهجية في التفكير تتمثل في القدرة على التحليل الناقد لتراث المسلمين التاريخي وتراث الغربيين المعاصر. وأن هذه القدرة يجب أن تتوافر في العلماء المسلمين المعاصرين. ولذلك يلزم تدريب العلماء المسلمين المعاصرين على هذه المنهجية لاكتساب مهارات

---

61 العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب**. عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص 107.

62 ملكاوي، فتحي. حوارات إسلامية المعرفة. **مجلة إسلامية المعرفة**. السنة السابعة، العدد 26، صيف 2001م، ص 99-135.

63 Rahman, Fazlur. Islamization of Knowledge: A Response. *American Journal of Islamic Social Sciences* AJISS, 5(1) 1988. p. 3-11.

التفكير التحليلي الناقد الذي يتصف بالاستقلالية والإبداع، وأنّ أيـّة تفاصيل في مشروع أسلمة المعرفة لا تتجاوز تدريب العقل المسلم على امتلاك القدرة النقدية والإبداعية.

ومن المنطقي أن يدعو فضل الرحمن إلى استثمار الوقت والمال والجهد والإمكانات في أسلمة العلماء وليس العلم، باعتبار أن العلماء هم الذي ينتجون العلم. ذلك أن المفكرين هم الذين ينتجون الفكر، ولا معنى لهذا كله إذا لم يتم إنتاج الفكر المطلوب، الجيد، المفيد، وكيف نستطيع إنتاج هذا الفكر إذا لم يتعلم المفكر المعايير الصحيحة للفكر المطلوب ومنهجية الوصول إليه؟ كذلك فإن العقول ليست "أشياء" يمكن أن تصب في قوالب محددة، وإنما هي قدرات يجري تفعيلها وإعمالها في اتجاهات مختلفة، ونريد لها اختيار اتجاهات محددة دون غيرها.

من المنطقي إذن قبل عملية أسلمة العلماء وفي أثناء هذه العملية توصيف المنهجية التي يمكن بواسطتها أن يتحقق هذا الهدف، وذلك بتدريب العلماء على إنتاج العلوم والمعارف ضمن إطار متناغم مع مبادئ الإسلام ومقاصده سواء في منهج التثبيت والتوثيق والاجتهاد في الإتقان والإحسان أو في طريقة التعبير عن هذه المعارف وصياغتها باستدخال أبعاد الشهود والغيب والنسبي والمطلق والكون والوحي، أو في طريقة توظيف هذه المعارف والعلوم لخدمة الناس وتيسير سبل حيا م.

أما الموقف الثاني فهو موقف محمد سعيد رمضان البوطي. ومع أن البوطي[64] لا يعارض في ضروة المنهجية وأهمية التفكير المنهجي باعتبار أن السير في طريق المعرفة وتغذية العقل الإنساني يحتاج إلى ترتيب معين في الخطى وقطع المراحل، الأمر الذي يقتضي ضرورة التزام نظام معين يسميه منهج المعرفة، فإن قضية المنهجية عنده ليست قضية في الفكر الإسلامي المعاصر، باعتبار أن "المنهج حقيقة ثابتة وليس عملاً إبداعياً"، وأنه ليس أكثر من ميزان له "حقيقة ذات وجود خارجي ثابت يخضع للدراية والاكتشاف، شأنه كشأن أي من الموجودات المادية الثابتة بحد ذا ا.. ولا يخضع لأي تطوير فكري أو جهد إبداعي"؛ إذ لو

---

64 البوطي. سعيد رمضان. أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة. في: **المنهجية الإسلامية.** مرجع سابق. مجلد رقم 1، ص 55-85.

احتاج إلى ذلك، فإنه يلزمه منهج وميزان يضبطه، ونقع في محذور التسلسل اللا ائي للمناهج، وهو عيب لا يستقيم معه تفكير.

ومع ذلك فإن البوطي يؤكد أن علماء المسلمين كانوا في حاجة ماسة إلى المنطق الأرسطوطاليسي وأنه: "من الثابت يقيناً أن السعي إلى دراسة منهج شامل للمعرفة، في أي عصر من العصور، لا يمكن أن يتم بمنأى عن المنطق اليوناني، والتعرف عليه ودراسته دراسة متعمقة مستوعبة."

والأهم من ذلك أن البوطي لا يرى للفكر الإسلامي المعاصر دوراً في اكتشاف ذلك المنهج الثابت، لأن "المنهج موجود، وإن عصر الإسلام الذهبي قد شهد تكامل بنيانه على أيدي المسلمين اكتشافاً وتنسيقاً وتدويناً.. من خلال سعيهم إلى التوفيق بين مدرستي الحديث في الحجاز والرأي في العراق، حيث دونوا مناهج تفسير النصوص وأصول الاجتهاد لمعرفة الأحكام، كما رسخوا القوانين المتكفلة بالتفريق بين الحقائق التي لا يصح تلقيها إلا عقلاً والتي لا يمكن تلقيها إلا نقلاً."

أما المطلوب من علماء الأمة في هذا العصر فيما يتعلق بالمنهج فإنه لا يتجاوز "إعادة التنسيق بين فروعه وأجزائه المتنوعة على نحو يتفق مع حاجاتنا الراهنة.. والتقاط ما تلح الحاجة الشديدة إليه من مجموع فصول ذلك المنهج وجوانبه الكلية المتكاملة، ثم إبرازه بلغة العصر وتبسيطه قدر الاستطاعة، ثم طرحه في ساحات الدعوة الإسلامية ليسير الحوار الإسلامي على ضوئه وينضبط ديه."[65]

أما المطلوب من أجل السعي للوصول إلى منهج سديد للمعرفة الحرة فهو تحرير العقل من غوائل النفس وأهوائها، فالحرية الحقيقية التي يدعيها العالم الغربي لا يمكن أن تتحقق إلا عندما يتمتع الإنسان بقدرة ذاتية كافية تمكنه من إقصاء رغباته وأهوائه النفسية، والركون إلى صوت العقل صافياً عن الشوائب، وأن ذلك لا يتحقق إلا بقدر كبير من المعاناة التربوية

---

[65] المرجع السابق، ص58-60.

والتحرير الوجداني. وما بعث الله الرسل والأنبياء إلا ليعبدوا طريق المعرفة والعلم أمام العقل وعليه فإن "التزكية النفسية هي بوابة المنهج إلى المعرفة."[66]

وهكذا يرفع الشيخ البوطي شعار أسلمة النفس بدلاً من أسلمة المعرفة. والشيخ البوطي عالم فقيه معروف له مكانته الرفيعة في بلده وعلى مستوى كثير من قطاعات الأمة، ونظراته الفكرية فضلاً عن الفقهية مسجلة في الكثير من إنتاجه الغزير الذي امتد على مدى نصف القرن الماضي، لكن رؤيته هذه تنتا ا ثغرات عديدة. فالمنهج الذي يتحدث عنه ويضرب عليه مثالاً هو طريقة فهم النص القرآني (منهج التفسير) وطريقة الاجتهاد في استنباط الأحكام من أدلتها (منهج أصول الفقه) ليس له وجود طبيعي ثابت مثل ثبات الأشياء المادية الموجودة في الخارج بلا تغيير. فالمفسرون عبر التاريخ الإسلامي شكلوا مناهج متنوعة لا منهجاً واحداً "مناهج المفسرين". أما أصول الفقه فلا شك في أنه كان سيد المنهج والتفكير المنهجي في التاريخ الإسلامي. لكن منهج أصول الفقه لم يكتشف ويدون ويضبط مرة واحدة، بل إنه اعتمد أساساً على منهج القياس لفترة طويلة. ثم طور العلماء مفاهيم وأدوات وآليات كان منها الإجماع والاستحسان والاستصحاب وسد الذريعة والمصالح المرسلة، وغير ذلك إلى أن تطور مفهوم المقاصد، وقد رافق ذلك تقعيد القواعد الفقهية والأصولية ثم اتجه البحث نحو تقعيد قواعد المقاصد. وهل كان ذلك إلا تطويراً وتغييراً في المنهج؟ ثم إن المدارس الفكرية في تاريخ الإسلام القديم والحديث تنوعت وتعددت في مناهج النظر والتفكير والبحث والاجتهاد؛ فثمة مناهج للمتكلمين ومناهج للفقهاء والأصوليين ومناهج للمتصوفة وأهل العرفان ومناهج للفلاسفة ومناهج للعلماء الطبيعيين في الكيمياء والفيزياء والطب والفلك..إلخ، ولكل مدرسة من هذه المدارس فروعها.

وتلتقي هذه المدارس الفكرية جميعها، كما تلتقي تطبيقات مناهج البحث والنظر في هذه المدارس داخل فروع التخصص المختلفة، على أسس مشتركة تجعل منها مدارس فكرية إسلامية وتجمعها ملامح موحدة للمنهج الإسلامي، وتميز تلك الأسس المشتركة وهذه الملامح الموحدة هذا المنهج الإسلامي العام عن أي منهج غير إسلامي، ومع ذلك فإن ثمة فروقاً بين مناهج الأشاعرة والمعتزلة لا يستهان ا. ومثل هذه الفروق وربما أكثر أهمية

---

66 المرجع السابق، ص 69.

منها نجده بين مناهج المتكلمين من أمثال أبي الحسن الأشعري والأشاعرة والنظام من المعتزلة من جهة ومناهج فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا من جهة أخرى.

ونستطيع أن نتوسع في استخدام مفهوم المنهج ودلالاته وتطبيقاته في داخل الميدان المعرفي الوحد، الأمر الذي ميز بين مناهج الفقهاء في المدرسة السنية مثل أبي حنيفة وأحمد مثلاً، وبين مناهج تصحيح الحديث عند كل من البخاري ومسلم.

وإذا أردنا تضييق مفهوم المنهج لنتحدث فقط عن العناصر الكلية والمشتركة لطريقة التفكير والبحث والتعامل مع المصادر وتنـزيل الأحكام على الوقائع وتطبيقها على المواقف والقضايا، وصح عندنا أن نتحدث عن المنهج الإسلامي أو منهج الإسلام، فإننا لا بد أن نميز هذا المنهج عن ذلك المنهج الذي يستخدمه العلماء والباحثون من أهل الثقافات أو الحضارات أو الأديان الأخرى. أليس ذلك -على الأقل- وجهاً من وجوه الفهم لقوله سبحانه "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة" (المائدة: 48).

ولعلّ الشيخ البوطي يريد أن يحصر مفهوم المنهج أكثر من ذلك في البدهيات والمسلمات التي تلتقي عندها العقول السليمة والطبائع النقية، مثل حقائق الحساب والأسماء والصفات التي تقاس بالحساب والميزان. ولكن متى كانت مثل هذه البدهيات عِلْماً يصف طريقة تفكير الفئات المختلفة من الناس وطريقة فهمهم لمصادر المعرفة وتعاملهم معها من أجل استنباط الأحكام أو تحديد قواعد السلوك؟! إن اتفاق الناس على صحة بعض البدهيات في قرارة أنفسهم لا يعني بالضرورة أن يسلكوا في حيا م ومواقفهم وفقها، كآيات الله المبصرة عندما جاءت فرعون وقومه استيقنتها أنفسهم لكنهم جحدوا ا ظلماً وعلواً. "فلما جاء م آياتنا مبصرةً قالوا هذا سحرٌ مبين، وجحدوا ا واستيقَنتها أنفسهم ظلماً وعلواً، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين". (النمل 13-14)

إن دلالة المنهج تكون غير ذات معنى لو اقتصرت على العقل ا رد بصورته المثالية، الذي يصفه الشيخ البوطي ويعبر عنه بالميزان. فهذا العقل – الميزان مقياسٌ تقاس إليه الأمور وتوزن به مقاديرها. ويمكن على أساسه أن يصنف البشر إلى أصحاب العقول السليمة

الذين يستيقنون كل الأمور الصحيحة وينتهجون دائماً وفق ما تقتضيه والفئة الثانية فئة الذين لا ينهجون وفق مقتضى الحق.

وحتى في هذه الحالة فإننا نستطيع أن نتحدث عن منهجين على الأقل، إذ لا معنى للمنهج إذا لم يكن وصفاً لطريقة تفكير فئة من الناس وطريقة سلوكهم.

خاتمة: الفتنة بالمنهج

يبدو أن مصطلح المنهج/المنهجية أو المنهاج/المنهاجية، لا يخلو من جاذبية وسحر في بيان أصحاب البيان، سواءً منهم من كان في مجال التذوق الأدبي، أو التنافس الأيديولوجي أو الوعظ الوجداني أو التبشير الدعوي، أو الادعاء العلمي.. فكل هؤلاء يتوسل بالمنهجية ويدعي وصلاً ا، ويقارع بمنهجه مناهج الآخرين ممن يدعون المنهجية في التفكير أو في القول أو العمل، أو ممن يدعى عليهم فقدا ا.

فعلى الصعيد الأكاديمي مثلاً في دوائر البحث في الجامعات ولدى العديد من الشخصيات التي ظهرت في نصف القرن الماضي مثلاً بوصفها من أصحاب المشروعات الفكرية المتميزة نجد من يحاول تخليص منهجية الفكر العربي الإسلامي مما لحق به من الأفكار المسبقة الخاطئة عبر التاريخ (حسن عبد الحميد عبد الرحمن) وبعضهم يحاول أن يفسر بالمنهج الأصولي القائم على الاستقراء ازدهار الحضارة الإسلامية وتميزها (علي سامي النشار). وبعضهم يحاول أن يفسر سبب تدهور الحضارة الإسلامية بسبب المنهج الفقهي الذي تحكم في العقل العربي (الإسلامي)، ففقد هذا العقل قدرته العبقرية وتوقف عن الإبداع (محمد عابد الجابري). وبعضهم يحاول إعادة عرض هذا العلم على أنه وضع قواعد ومعايير لتفسير النصوص الدينية، وبالتالي فإن أصول الفقه هو نظرية في التفسير وهو ـذا الاعتبار نسق مقفل! (حسن حنفي).

ويبدو أن ثمّة اتفاقاً على أن قضية المنهجية في الفكر الإسلامي قضية على غاية من الأهمية، سواءً كانت منهجية في التفكير، أو في البحث للوصول إلى المعرفة واختبارها وتوظيفها، أو في التعامل مع مصادر الإسلام التأسيسية وأصوله وفي التعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني أو في التفاعل مع واقع الأمة المعاصر أو واقع العالم المعاصر.

ولا شك في أن المنهجية في المنظور الإسلامي –مثلها في ذلك مثل سائر المسائل الأخرى- تستند إلى أصول وقواعد تتصف بالاستقرار والثبات، وبعض عناصرها متغير يتطور تبعاً لخبرة العلماء واجتهادا م، وبما يستقر من أعراف لدى جماعة العلماء في مجال من ا الات المعرفية أو في جيل من الأجيال. ويتشكل بعض هذه العناصر بتأثير طبيعة القضايا والمشكلات التي هي موضوع البحث، أو بما يفتح الله به على آحاد العلماء، أو بتأثير تفاعل أبناء الأمة مع النوازل والمستجدات من المسائل والأحداث.

والمنهجية في النهاية اجتهاد بشري، يلحقه الصواب والخطأ؛ وبالتالي فإن الحاجة للبحث في المنهجية والتفكير المنهجي تبقى قائمة لتفعيل أوجه الصواب وتصويب أوجه الخطأ، وعلى كل جيل أن يجتهد فيبذل جهده ويجدد فهمه ورؤيته، ويبدع في دفع حدود المعرفة إلى آفاق جديدة، يستلهم فيها مقاصد الحق من الخلق، ويظلّ الطريق مفتوحاً لمن يأتي بعده.

لكن هذا الاجتهاد لا يزال يعد مغامرة أو مخاطرة، بسبب ما يسود أجواء الأمة من "الغوغائية العلمية" أو "الغوغائية الشعبية"، لذلك لا يلج ميدانه إلاّ أولو العزم من أهل العلم، وبقدر من التهيب والحياء، وهو أمر يدعو إلى القلق، لكن القلق الأشد هو الناتج عن ممارسات كثير ممن فُتِنوا بالمنهج وفتنوا به بعض الخلق، وشقوا لهم –في غمرة الاضطراب والغموض المنهجي- مناهج روجوا فيها لشعارات قد لا تكون مأمونة العواقب رغم أ ا في أصلها كلمات حق!

وإذا كان ميدان البحث في المنهجية قد شهد ألواناً من البيان الخطابي والتوصيف النظري، فإننا نأمل أن تتوجه جهود العلماء والباحثين للانتقال إلى مرحلة البيان المنهجي والممارسة المنهجية، وهذه من غير شك مسؤولية كبيرة وخطيرة، لكن ذلك لا يرفع عن آحاد الناس مسؤوليتهم في تتبع مسالك الفهم وسبل النظر ومناهج الفكر، وذلك من أجل التبصر في أمورهم الخاصة والعامة والاستبراء لدينهم في دنياهم وأخراهم، والذين يعلمون درجات، كلها فوق الذين لا يعلمون، والعلم كسب، ولكلٍ كسبه منه وسعيه فيه، وإذا لزمت إدانة الغوغائية في المنهج حيث يسود الجهل والهوى، فبمثلها تدان الصفوية والفئوية التي تعزل أهل العلم والمنهج، وتجعل فهمهم منـزلة يتجاوز الوصول إليها حد الإمكان!

نحو بناء مداخل منهجية وفقه جديد لمفهوم الحاكمية

أحسن لحساسنة*

تمهيد

يعد مفهوم الحاكمية من أهم المفاهيم المتداولة في الفكر الإسلامي المعاصر التي لقيت رواجا وتداولا على مستوى الفكر والعمل، مما جعل لهذا المفهوم والمصطلح الدالّ عليه موقعاً خاصاً في الخطاب الإسلامي المعاصر، وأدار حوله الكثير من الجدل المعرفي والخلاف الفكري، وغدا محورا للممارسات الدعوية والحركية، ولبنة في بناء الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وقد تعاملت مع هذا المفهوم جهات عديدة بوصفه مفتاحاً سحرياً يوظفه العالم والجاهل بقصد تقرير أحكام محددة أو ترويج أفكار معينة. وقد استقطب الموضوع أنظار الباحثين المسلمين وغير المسلمين، واستخدمت في دراسته أساليب متنوعة في البحث والنظر.

ولا تدعي هذه الدراسة أ ا ستحل مختلف الإشكاليات المحيطة به وتقطع كل نزاع وتفض كل جدل، ولكنها تبقى محاولة لوضع المفهوم في مكانه الصحيح من المنظومة المعرفية الإسلامية، وتحديد أهم المداخل المنهجية التي ينبغي مراعا ا عند البحث فيه، وتحليل الأبعاد السياسية والعقدية والأخلاقية وغيرها الكامنة وراء ألوان الخطاب المستخدمة؛ مما أضفى على النظرية السياسية في الإسلام ظلالاً كهنوتية. وقد استخدم الباحث في معالجته للموضوع المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي المقارن، كما وظّف منهج الاسترداد التاريخي للكشف عن بعض أبنية هذا المصطلح وخلفياته، وملابساته التاريخية.

---

* باحث جزائري يعد حالياً أطروحة دكتوراه تخصص أصول الفقه في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

أولاً: تفكيك مفهوم الحاكمية

لمعرفة حقيقة هذا المفهوم والدلالات التي يحملها لابد من تفكيكه على عدة مستويات، كي يتأتى للباحث الخروج ببعض النتائج التي تساعد على فهم أدق لمعاني الحاكمية.

المستوى الأول: معاني الحاكمية في اللغة

الحاكمية مصدر صناعي يرجع لفهم دلالته اللغوية، والمعاني التي يحملها في لسان العرب إلى جذره اللغوي (ح.ك.م). والحكم في اللغة يأتي بعدة معانٍ وهي:[1]

القضاء: تقول حكَم بينهم يحكُم أي قضى، وقال الأزهري: الحُكم القضاء بالعدل. **المنع**: يقال حكَمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك.[2] **الرد والرجوع**: تقول حكم فلان عن الأمر والشيء أي رجع، وأحكمته أنا أي رجعته، وأحكمه هو عنه رجعه. **الفصل**: تقول حكَمت بين القوم إذا فصلت بينهم. **الإتقان**: أحكَمه أتقنه فاستحكم، وأحكَم الأمر أتقنه. **التفويض**: حكمت الرجل بالتشديد فوضت الحكم إليه. **الفعل حسب المراد**: تقول تحكم فلان في كذا إذا فعل ما رآه. **والمُحاكمة**: المخاصمة إلى الحاكم. **والحِكمة**: (بالكسر) العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل. وهي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها، وضبط النفس والطبع عن

---

[1] انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري. **المصباح المنير**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ص56. الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. بيروت: دار الفكر، 1403هـ، 1983م، ج4، ص98 وما بعدها. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين المصري. **لسان العرب**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ، 1990م، ج12 ص140-145. الزبيدي، السيد محمد مرتضى. **تاج العروس**. (د.م: د.ن: د.ت)، ج8، ص252 وما بعدها. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. **الاشتقاق**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1378هـ، 1958م، ص76. الأصفهاني، الراغب. **مفردات غريب القرآن**. تحقيق محمد سيد كيلاني. القاهرة: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1381هـ، 1961م، ص= =126. الرازي، محمد بن ابي بكر. **ترتيب مختار الصحاح**. تحقيق شهاب الدين أبي عمر، عني بترتيبه محمود خاطر. بيروت: دار الفكر، 1414هـ، 1993م، ص193.

[2] الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، مرجع سابق. ص126.

هيجان الغضب، وتطلق الحكمة على طاعة الله، والفقه في الدين والعمل به والفهم والخشية والورع والإصابة والتفكر في أمر الله واتباعه.[3]

وقد ورد الجذر (ح.ك.م) في الشعر العربي بمعانٍ مختلفة منها:

قال الأعشى

وغريـبةٍ تـأتي الملـوك حكيمةٍ قـد قُلْتها لِيقَالَ من ذا قالَـها

فقد سمى الأعشى القصيدة المحكمة حكيمة.

وقال حسان بن ثابت

فَنـحكم بالقـوافي من أردنـا ونضرب حـين تختلـطُ الدِمـاء

والمعنى: نمعنه من مشاعرتنا ومفاخرتنا بالقوافي ونفحمه. والحكم هنا بمعنى المنع.

مما سبق بيانه يتضح لنا مدى غزارة مادة الجذر اللغوي (ح.ك.م) في لسان العرب، فهو يستعمل بدلالات متعددة، ومعاني متقاربة ومتفاوتة، وهذا من خصائص اللغة العربية حيث إن الكلمة تجد لها أصلا ثم تستعمل في أشياء كثيرة متقاربة ومتجانسة، ولهذا قال أبو العباس المبرد: كلام العرب إذا تقاربت ألفاظه فبعضه آخذ برقاب بعض.[4] وإن لهذه المعاني أهمية بالغة في عملية التأصيل لمفهوم الحاكمية، لأننا سوف نجد أن المعاني اللغوية تتأسس عليها الدلالات الشرعية في الأصول (القرآن والسنة) وتقوم عليها اصطلاحات أصحاب العلوم والفنون المختلفة، لأن هناك علاقة بين المصطلح وبين المعنى اللغوي، حيث إن من شروط المصطلح وجود مناسبة بين المعنى الجديد والمعنى اللغوي.[5] فالحكم من كانت غايته أو مقصده الأساس المنع من الفساد بغية الإصلاح، ومن ثم فإنه لا بد أن يتسم بالإتقان

---

[3] ابن الأثير. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. بيروت: دار الفكر، ط2، 1399هـ، 1979م، ج1، ص419. الزبيدي، **تاج العروس**. مرجع سابق. ج8، ص253.

[4] الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق. **اشتقاق أسماء الله الحسنى**. تحقيق عبد الحسين المبارك. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ، 1986م، ص61.

[5] جمعة، علي. **سمينار قضية المصطلح**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص8.

وأن يؤسس على الحكمة وهي إصابة الحق، وأدواته النبوة والكتب السماوية، والجمع بين العمل والقضاء بالعدل.[6] فعند إطلاق هذا المفهوم وتوظيف جذره اللغوي فإنه لا ينصرف إلى معنى بعينه، وإنما يبقى السياق هو المحدد لطبيعة دلالته ومعناه.

المستوى الثاني: دلالات ومعاني الجذر (ح.ك.م) في القرآن الكريم[7]

القضاء والفصل في المظالم والخصومات: ورد لفظ الحُكم في القرآن الكريم بمعنى القضاء والفصل في المظالم والخصومات، وعليه دلت كثير من الآيات، وهو ما يقتضيه ويتضمنه معنى الحاكمية، قال الله تعالى: "قَالَ الذِين استكْبروا إنا كُل فِيها إن الله قَد حكَم بين الْعِبادِ" (غافر: 48)، يعني بفصل قضائه فأسكن أهل الجنة الجنة، وأسكن أهل النار النار.[8]

الإحكام والإتقان: منه قوله تعالى: "الر كِتاب أُحكِمت آياته ثُم فُصلَت مِن لَدنْ حكِيمٍ خبِيرٍ" (هود: 1)، وذلك أن إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن إحكامها من خلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله.[9]

الفهم والفقه والعقل والعلم: ومن ذلك قوله تعالى: "ولَما بلَغَ أَشده واستوى آتيناه حكْمًا وعِلْمًا وكَذَلِك نجزِي الْمحسِنين" (القصص: 14)، يعني الفهم بالدين والمعرفة.

---

6 جعفر، هشام أحمد عوض،. **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص57.

7 ذكر الحسين بن محمد الدامغاني، خمسة معانٍ للحكم في القرآن الكريم، وهي: الموعظة، الفهم، النبوة، تفسير القرآن، القرآن. انظر: الدامغاني، الحسين بن محمد. **قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم.** تحقيق عبد العزيز سيد الأهدل، بيروت: دار العلم للملايين، ط5، 1985م، ص142. وذكر هشام أحمد عوض جعفر تسعة معانٍ للحكم وهي: التحليل في أمر العبادة والدين، النبوة وسنة الأنبياء، القرآن وتفسيره، الفهم والعلم والفقه، الحكم بالمعنى السياسي، القضاء والفصل في الخصومات والاختلاف بين الناس، الإتقان والمنع من الفساد، الإبانة والوضوح. انظر: هشام أحمد عوض جعفر. **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية.** ص57 وما بعدها.

8 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن.** بيروت: دار الفكر، 1405هـ، 1984م، ج13، ص73. الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.** القاهرة: دار الريان للتراث، ط3، 1407هـ، 1987م، ج4، ص171.

9 المرجع السابق، ج11، ص180.

الوضوح والإبانة: ومن ذلك قوله تعالى: "فَإِذَا أُنزِلَت سورةٌ محكَمةٌ وذُكِر فِيها الْقِتالُ رأيت الذِين فِي قُلُوبِهِم مرض ينظُرونَ إِلَيك نظَر الْمغشِي علَيهِ مِن الْموتِ فَأَولَى لَهم" (محمد: 20)، أي مبينة غير متشابهة لا تحتمل وجهاً إلا وجوب القتال.[10]

النبوة والرسالة: ومن ذلك قوله تعالى: "رب هب لِي حكْمًا وأَلْحِقْنِي بِالصالِحِين" (الشعراء: 83)، يعني هب لي نبوة واجعلني رسولا إلى خلقك حتى تلحقني بذلك بعداد من أرسلته من رسلك إلى خلقك وائتمنته إلى وحيك واصطفيته لنفسك"[11].

القرآن الكريم: ومن الآيات التي تدل على ذلك قوله تعالى: "ذَلِك نتلُوه عليك مِن الآياتِ والذكْرِ الْحكِيمِ" (آل عمران: 58).

السنة النبوية: وذلك في قوله تعالى: "ولَما بلَغَ أَشده واستوى آتيناه حكْمًا وعِلْمًا" (القصص: 14)، الحكم: السنة، وحكمة الأنبياء سننهم.[12] وقوله تعالى: "واذْكُرنَ ما يتلَى فِي بيوتِكُن مِن آياتِ اللهِ والْحِكْمةِ إِن الله كَانَ لَطِيفًا خبِيرًا" (الأحزاب: 34)، الحكمة بمعنى السنة.[13]

التحليل والتحريم: ومن ذلك قوله تعالى:" إِنْ الْحكْم إِلا لِلهِ أمر ألا تعبدوا إلا إِياه ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ" (يوسف: 40)، بمعنى إن الحكم في أمر العبادة والدين[14]، فهو الذي أمر ألا تعبدوا أنتم وجميع خلقه إلا الله الذي له الألوهية والعبادة الخالصة دون ما سواه من الأشياء.

القضاء والقدر: ومن ذلك قوله تعالى:" والله يحكُم لا معقب لِحكْمِهِ وهو سرِيع الْحِسابِ" (الرعد:41)، أي لا راد لحكمه.[15] وهو معنى القضاء والقدر.

---

10 الزمخشري. **الكشاف.** ج4، ص323.

11 الطبري. **جامع البيان.** ج11، ص86.

12 الزمخشري. **الكشاف.** ج3، ص397.

13 السيوطي، جلال الدين. المحلي، جلال الدين. **تفسير الجلالين.** بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ج3، ص437.

14 الزمخشري. **الكشاف.** ج2، ص471.

15 الزمخشري. **الكشاف.** ج2، ص535.

العظة والعبرة: ومنه قوله تعالى: "حِكْمةٌ بالِغةٌ فَما تغنِ النذُر"، (القمر: 5)

الحكم بالمفهوم السياسي: ورد لفظ الحكم في القرآن الكريم بمعناه السياسي في آيات مختلفة، حيث ربط معنى الحكم، بالمفهوم السياسي أي **التحاكم إلى شريعة** سواء كانت شريعة إسلامية أم غيرها، مثال ذلك قوله تعالى: "يريدونَ أنْ يتحاكَموا إِلى الطاغُوتِ وقَد أُمِروا أنْ يكْفُروا بِهِ " (النساء: 60) كما ربط بمعنى الملك: ومنه قوله تعالى: "ولَقَد آتينا بني إسرائِيلَ الْكِتاب والْحكْم والنبوةَ " (الجاثية:16)، الحكم الملك[16]، وهو منصب سياسي به يتم إدارة الدولة وسياسة شؤو ا، وتسيير أمور الشعب ورعاية مصالحه. **وربط الأمر كذلك بولاة الأمور :** ويدل على ذلك قوله تعالى: "ولا تأْكُلُوا أَموالَكُم بينكُم بِالْباطِلِ وتدلُوا بِها إِلى الْحكامِ " (البقرة: 188)، والآية واضحة في أنه يمكن استعمال الحكام الذين بيدهم السلطة السياسية أو القضائية في هضم بعض حقوق الناس ومساندة بعض الظلمة في أكل أموال الناس بالباطل.

الشريعة: ويدل على ذلك قوله تعالى: "وكَيف يحكمونك وعِندهم التوراةُ فِيها حكْم اللهِ ثُم يتولونَ مِن بعدِ ذَلِك وما أُولَئِك بِالْمؤمِنِين" (المائدة: 43)، أي قضاؤه وفصله[17] في الحلال والحرام وغيرها من القضايا والأحكام، وهو معنى الشريعة التي تتضمن الأحكام والقوانين والتشريعات والأقضية المتعلقة بحياة الناس.

المستوى الثالث: السنة النبوية والآثار

وردت أحاديث نبوية تضمنت بعض اشتقاقات الجذر اللغوي (ح.ك.م) بدلالات ومعانٍ مختلفة نورد بعضا منها.[18] عن عبد اللهِ بن مسعودٍ قَالَ قَالَ النبِي صلى الله علَيهِ وسلم لا حسد إِلا فِي اثْنتينِ رجلٌ آتاه الله مالاً فَسلطَ علَى هلَكَتِهِ فِي الْحق ورجلٌ آتاه

16 انظر: **تفسير ابن كثير.** ج4، ص157.

17 مجمع اللغة العربية. **معجم ألفاظ القرآن الكريم.** ج1، ص312.

18 وعن ابن عباسٍ كان النبِي صلى اللهم علَيهِ وسلم إِذَا قَام مِن الليل يتَهجد قَالَ اللهم ...وبِك خَاصمتُ وإِلَيك حاكَمتُ فَاغْفِر لِي ما قَدمتُ وما أَخَرتُ.[18] أي رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا لك، وقيل: بك خاصمت في طلب الحكم وإبطال من نازعني في الدين، وهي مفاعلة من الحكم. ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص142، ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، ص419، الزبيدي. **تاج العروس.** ج8، ص353.

الله الْحِكْمَةَ فَهو يقْضِي بِها ويعلمها.[19] يقول الكرماني: لفظ الحكمة إشارة إلى الكمال العلمي، ويفضي إلى الكمال العملي، وبكليهما إلى التكميل، والمراد ا معرفة الأشياء التي جاء الشرع ا، أي الشريعة.[20] وعن عائِشةَ قالت: ...فَنزلُوا علَى حكْمِ رسول اللهِ صلى اللهم علَيهِ وسلم فَرد رسولُ اللهِ صلى اللهم علَيهِ وسلم الْحكْم فِيهم إِلَى سعدٍ قَالَ فَإِني أَحكُم فِيهم أَنْ تقْتلَ الْمقَاتِلَةُ وأَنْ تسبى الذريةُ والنساءُ وتقْسم أَموالُهم. وعن هِشامٍ قَالَ: قَالَ أَبِي: فَأُخبرت أَن رسولَ اللهِ صلى الله علَيهِ وسلم قَالَ لَقَد حكَمت فِيهِم بِحكْمِ اللهِ عز وجل.[21]

بالنظر إلى معاني الجذر (ح.ك.م) في اللغة والشرع، نلاحظ أنّ ثمة فروقاً دقيقة؛ فاللغة لها دلالتها المتلقاة من لسان العرب، وهو الأصل المعتبر والأساس الذي يرجع إليه لمعرفة معنى اللفظ، والدلالة الشرعية هي المتلقاة من الشرع (الكتاب والسنة) وهو إطلاق شرعي، وليس شرطا أن تبقى الدلالة الشرعية حبيسة الاستعمال اللغوي، ولكن قد يضيف الشرع معاني جديدة ويستقل بمصطلحات شرعية متميزة مغايرة لما ألف، ومع هذا تجدها مؤسسة على المعنى اللغوي، وكذلك الاصطلاح العلمي قد يخرج عن المعنى اللغوي والشرعي لتواضع علمي معين، وقد يتطور ويتغير بمرور الزمان وتغير المكان وتطور الفكر وإعمال العقل، بل إنّ اللفظ الواحد قد تجد له معاني متعددة مختلفة بتعدد واختلاف العلوم. ونجد أن مفهم الحاكمية من هذا القبيل، فهو مصطلح تختلف دلالاته ومعانيه باختلاف الحقول المعرفية التي تبحث فيه، فقد يتعلق بأصول عقدية، أو بمعاني فقهية، أو بأمور قضائية وسياسية. ومن خلال العرض الذي سبق بيانه يتبين التطور الدلالي للحاكمية، فهناك وضع لغوي عرفه اللسان العربي بدلالاته المعروفة، وبمجيء الإسلام زاد الكتاب والسنة النبوية معاني أخرى لم يعرفها التداول العربي قبل مجيء الإسلام، حيث زادت الأصول الشرعية مادة غزيرة تتعلق ذا المفهوم وصلت في البحث إلى إثني عشرة معنى، وهذا يكشف عن تطور الدلالات التي يحملها هذا اللفظ، حيث تم الانتقال من

---

19 البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري.** بيروت: دار الفكر، 1401هـ، 1981م، ج1، ص26.

20 الكرماني. **صحيح البخاري بشرح الكرماني.** بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1401هـ، 1981م، ج2، ص43.

21 مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم.** بيروت: دار الآفاق الجديدة، د. ت، ج5، ص160.

العرف العربي إلى العرف الشرعي، ومع هذا التداول الشرعي المتميز للمفهوم فإن الإصطلاحات العلمية في مختلف المجالات أضافت دلالات أخرى جديدة، فيلاحظ معاني أصولية وأخرى فقهية، وسياسية وقضائية ومنطقية، مما أبان عن مادة هذا المفهوم الخصبة، وهذا التغاير في الاستعمال والتداول عبر فترات زمنية مختلفة، كشف عن التطور التاريخي للمفهوم في المعاني العرفية والشرعية والاصطلاحية، وبناء على هذا فإن المصطلح لا يطلق على عواهله ويوظف باطلاق بقدر ما أنه ينبغي ملاحظة الدقة في توظيفة وتداوله وبناء الأحكام على أساسه.

ثانياً: آليات النماذج الكبرى في التعامل مع مفهوم الحاكمية

هناك آليات مختلفة تعاملت مع مفهوم الحاكمية قصد تأطيره في منظومة فكرية معينة أو تحديده ضمن نسق معرفي معين، وهذه الآليات تشكل في حقيقتها اتجاهات فكرية تميزت في عرضها وتنظيرها، وليس المراد هنا استقراء كل الآليات التي ناقشت هذا المفهوم لأن هذا البحث لا يتحمله، ولكن القصد هو عرض آليات أشهر النماذج الكبرى التي تعاملت معه.

1. أبو الأعلى المودودي وتأصيل مفهوم الحاكمية:

وهذا النموذج حاول عرض مفهوم الحاكمية بأبعاده السياسية والقانونية والدستورية مع محاولة إضفاء الأوصاف العقدية عليه، وبذلك كانت المحاولة تستهدف الربط بين الخصائص العقدية التي يحملها هذا المفهوم والأبعاد السياسية التي يتضمنها، ويعتبر المودودي أول من ابتدع مصطلح الحاكمية، وبعث روحه في العصر الحديث، وكان له السبق في تأسيس نظرية سياسية من منظور إسلامي ترتكز على مفهوم الحاكمية. كما يعد أول من وظفه توظيفاً سياسياً محضاً، وقد عرض المودودي فكرة الحاكمية في إطار رسائل ومحاضرات تتعلق بقضايا السياسة والقانون والدستور. حيث بحث المودودي فكرة الحاكمية في إطار المسائل الأساسية للدستور الإسلامي، وتعرض للحاكمية في أول المسائل

التي أثارها باعتبارها مفتاح المشكلة في المنظومة الدستورية في نظره.[22] ويلاحظ أن مفهوم الحاكمية يتحكم في كل كتاباته خاصة ما يتعلق بنظام الحكم في الإسلام، وقد صاغ المودودي فكره السياسي "ومنه ما كتبه عن الحاكمية ما بين 1937-1941م، عندما كانت الحاكمية في الهند للاستعمار الانجليزي وهي سلطة بشرية جاهلية كافرة، وكانت تلوح في أفق الهند المستعمرة يومئذ صورة الهند المستقلة كما تصورها "حزب المؤتمر" دولة قومية ديمقراطية علمانية ـ على النمط الغربي ـ وفيها ستكون الحاكمية للجاهلية الهندوكية الكافرة وأمام هذه الحقيقة أعلن المودودي بأعلى صوته عن كفره بهذه الحاكمية البشرية وركز على الجانب الإلهي من الحاكمية".[23] فقد نشأت فكرة الحاكمية عند المودودي وسط مجموعة ظروف سياسية واجتماعية حرجة مرت بها دولة الباكستان، وكان لخصوصية الزمان والمكان دور ومساهمة في بلورة الفكرة وتطورها، إذ أن المودودي كغيره من المفكرين تفاعل مع مختلف الأحداث السياسية والاجتماعية للبلاد، محاولاً بذلك إعطاء إجابات إسلامية لمختلف النوازل التي تحل بالبلاد. ويمكن إرجاع ظروف نشأة فكرة الحاكمية عند المودودي إلى جملة من الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية.[24] كما كانت فكرة الحاكمية نتاجاً لتحديات سياسية عاصرها المودودي، باعتباره داعية لمشروع إسلامي، يحتك بالساحة السياسية، وكما هو معروف أن فكرة الحاكمية نالت نصيباً أوفى في كتابه "تدوين الدستور الإسلامي"، وحقيقة هذا المؤلف رد على صرخة تحد خرجت من أفواه العلمانيين وقتها حيث قام المحامي أ.ك. روهي متحدياً بأن من استطاع أن يثبت لي أن القرآن يشتمل على مبادئ دستورية فله جائزة خمسة آلاف روبية، وقام المودودي بالتصدي لهذا التحدي والرد عليه فألف "أسس الدستور الإسلامي في القرآن"، وألقى محاضرة في كراتشي بعنوان "تدوين الدستور الإسلامي"، وهذا ما جعل المحامي بوهي يقتنع

---

[22] المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهدية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ص248.

[23] عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية**. بيروت: دار الوحدة، 1986م، ص229.

[24] الترابي، حسن.. **أبو الأعلى المودودي، حياته ودعوته**. د.ن.، 105 وما بعدها.

بالأفكار التي طرحها المودودي، وساهم بعد ذلك في تقديم مشروع دستوري في المجلس التأسيسي موافقاً للدستور الإسلامي.[25]

أهمية الحاكمية في فهم الفكر السياسي للمودودي

إن المتتبع للفكر السياسي للمودودي يجد أن فكرة الحاكمية شكلت حجر الزاوية في بناء منظومته السياسية، ولا يمكن فهم نظريته السياسية فهماً صحيحاً بعيداً عن الغلو أو التعصب، بمعزل عن فكرة الحاكمية التي تعتبر الأساس الناظم لفكره، سواء في كتاباته السياسية والتي ظهر فيها هذا بشكل واضح المعالم، أو في كتاباته الأخرى المتفرقة والتي نلمس فيها آثاراً واضحة لها. يقول محمد عمارة: إن الحاكمية هي مفتاح فهم المودودي، ونحن لن نستطيع فهم الجديد الذي انفرد به عن سابقيه من أعلام الصحوة الإسلامية الحديثة إذا لم نفهم مفهومه للحاكمية.. إن الحاكمية هي مفتاح فهم حقيقة أغلب ما كتب الرجل في أغلب الميادين التي ناضل فيها بالكلمة وبالعمل لتجسيد هذه الكلمة في واقع الحياة.[26]

معنى الحاكمية عند المودودي: يبين المودودي الحاكمية بقوله: تطلق هذه الكلمة على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة.[27] فالحاكمية بهذا المعنى هي السلطة العليا المهيمنة على غيرها من السلطات، وهذا التعريف الذي أورده المودودي قريب من تعاريف المفكرين الغربيين لمفهوم السيادة. كما يقسم المودودي الحاكمية الإلهية إلى قسمين حاكمية الله القانونية، وحاكميته السياسية، ويتأسس مفهوم الحاكمية عنده بالمعنى السياسي والقانوني على هاتين القاعدتين.

الحاكمية القانونية: يجعل المودودي مسألة الحاكمية القانونية لله تعالى وحده، استناداً إلى صيرورة شؤون هذا الكون على حاكميته الواقعية، لأن الله تعالى حاكم على الناس من غير شريك ولا منازع. ويستدل المودودي على حاكمية الله القانونية بقوله تعالى: "إن

---

25 المرجع السابق، ص141-142.

26 عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي**. مرجع سابق، ص193.

27 المودودي، أبو الأعلى. **تدوين الدستور الإسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ص251.

الْحكْم إِلا لِلهِ أمر ألا تعبدوا إِلا إِياه ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ". (يوسف: 40)، وقوله تعالى: "اتبِعوا ما أُنزِلَ إِلَيكُم مِن ربكُم ولا تتبِعوا مِن دونِهِ أَولِياءَ" (الأعراف: 3)،. ويجعل المودودي الكفر الصريح معنى مقابلا للحاكمية القانونية بدليل قوله تعالى: "ومن لَم يحكُم بِما أَنزلَ الله فَأُولَئِك هم الْكَافِرونَ" (المائدة: 44). وينتهي المودودي إلى حصر معاني الحاكمية القانونية في الأحكام ممثلاً في الإسلام، وفي الإذعان ممثلاً في الإيمان.[28] فالأحكام التي تضمنها الإسلام والشرائع التي جاء ا في شتى شؤون الحياة، تمثل قوانين أصدرها الله تعالى بمقتضى حاكميته، ومن هنا أوجب المودودي حصر معاني الحاكمية القانونية في مبدأ الألوهية، واعتبر الجحود لها والخروج عنها كفراً صريحاً لأنه خارج عن أحكام الإسلام، ومروقاً عن مقتضى الإيمان. وبناء على ذلك فإن مفهوم الحاكمية القانونية عند المودودي قائم على مبدأين أساسيين هما: الإسلام، والإيمان. فالإسلام يمثل القوانين والتشريعات، والإيمان يمثل الإذعان لتلك القوانين، ورفض القوانين معناه الخروج عنها، والخروج عن الإسلام والإيمان، ولهذا اقتضى معنى الكفر الصريح عند المودودي.

الحاكمية السياسية: يذهب المودودي إلى أن مرد الحاكمية السياسية وصاحبها هو الله تعالى. حيث يقول: "وربما يتساءل سائل: فلمن الحاكمية السياسية إذن؟ فالجواب الوحيد الصريح لهذا السؤال أ ا لله تعالى، ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر".[29] فالمودودي يجعل الحاكمية السياسية حقاً لله تعالى، وإن قامت نفذت شريعة الله تعالى، بالقوة السياسية. ويربط المودودي بين الحاكمية القانونية، والحاكمية السياسية ربطاً عضوياً، ولا يتأتى في نظره إحداث فصل بينهما، حيث يجعل كلاً من الحاكميتين معنيين متضايفين على سبيل التلازم، فيقول: "ومن الظاهر أن القوة التي لا تجّوز الحاكمية القانونية والتي يضيق صلاحيا ا قانون أعلى لا قبل لها بالتغيير فيه لا يمكن أن تكون حاملة للحاكمية".[30] فالمودودي جعل الحاكمية السياسية أمراً يترتب على من يحمل الحاكمية

28 المرجع السابق ص256-257.
29 المرجع السابق. ص258.
30 المرجع السابق، ص258-259.

القانونية، فالسلطة المهيمنة التي لها صلاحيات مطلقة، لا تحد بقيد وشرط هي التي تستحق حمل الحاكمية.

مفهوم الحاكمية بين الإبام والإحكام: باستقراء النصوص التي كتبها المودودي حول فكرة الحاكمية، فإننا نلاحظ أن هناك إطاراً كلياً عاماً ناظماً لفكرة الحاكمية بنوع من الشمول والعموم، قد يورث بعض اللبس والغموض، وهناك صياغة أكثر دقة وتحديداً وإحكاماً بعيدة عن اللبس والإ ام. ففي الإطار العام لفكرة الحاكمية تحدث المودودي عن فكرة الحاكمية بأحادية خالصة لله تعالى في الأمر والتشريع، وحصر مفهوم السلطة الحقيقية في الله تعالى. ويقول: ".. يعني أن الله هو الحاكم المطلق، وله وحده السلطة العليا المطلقة، يحكم ما يريد وليس للعباد حق المساءلة والنقاش في أحكامه.. فما حرمه الله فهو حرام لا لشيء إلا لأنه تعالى حرمه، وما أحله ليس لتحليله سبب آخر سوى أن مالك كل شيء قد سمح لعباده باستخدامه أو فعله".[31] ويقول: "ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده، والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم".[32] وحديث المودودي هنا عن مفهوم الحاكمية باعتباره منصباً خاصاً وخالصاً لله تعالى لا يشاركه أحد ولا ينازعه فيه، وهذه عبارات قد يفهم منها أن المودودي قد جرد الإنسان من أي حق في أن يكون مصدراً للسلطان في أي شأن من شؤون الحياة، وجرده من كل حق في التقنين أو التشريع، أو التنفيد سواء كان فرداً أو جماعة.[33] والحقيقة أن هذا اللبس يرد عليه المودودي نفسه حيث يقول: "قد يظن البعض حين يسمع هذه الحقائق أن الدولة الإسلامية ذه الصورة لا مجال فيها أمام الإنسان على الاطلاق لقيامه بالتشريع والتقنين.. غير أن الإسلام في الواقع لم يغلق باب التشريع تماماً في وجه الإنسان، وإنما حدده وضيق إطاره بأن جعل الحاكمية والسيادة للقانون الإلهي".[34] فالمودودي هنا بصدد تحرير مفهوم الحاكمية وصياغته من منظور مبدأ الألوهية المهيمن

---

31 المرجع السابق، ص78.

32 المودودي. **نظرية الإسلام السياسية.** مرجع سابق ص31-33.

33 عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي.** مرجع سابق ص198-200.

34 المودودي. **الحكومة الإسلامية.** مرجع سابق ص131.

بإطلاق، والذي يكون فيه موقف البشرية منه هو مطلق الطاعة والانقياد والمتابعة والاستسلام، ولم يتحدث هنا عن موقف الإنسان من مبدأ الحاكمية من منظور إنساني، كما لم يتعرض هنا لوظيفة الإنسان تجاه مبدأ الحاكمية. وبناء على هذا إذا تعرضنا لنصوص المودودي الأخرى نجده يعطي مجالاً اجتهادياً للإنسان في التقنين والتشريع، بل ويعطي له حاكمية وإن كان يقيدها بالحاكمية الإلهية. وبذلك فلا يفهم من هذه الصياغات أن مهمة الإنسان هي التلقي والتطبيق دون اجتهاد أو حق في السلطة أو التقنين أو التشريع كما فهمه بعض الباحثين.[35] وإنما كان هذا اللبس لأن المودودي تحدث عن مفهوم الحاكمية من منظور إلهي، لا من منظور إنساني. وأما صياغات المودودي الأخرى لمفهوم الحاكمية فهي أكثر ضبطاً وتحديداً حيث يقول: "إن الحق تعالى وحده هو الحاكم بذاته وأصله، وإن حكم سواه موهوب وممنوح".[36] فالمودودي هنا يفرق بين نوعين من الحكم، حكم الله تعالى المختص به أصالة، وحكم الإنسان الممنوح والموهوب، حيث يقول: "وهنا يمكن أن يظهر في الخلافة معنى الحاكمية والسلطان باعتبار أ ا خلافة إلهية ونيابة عن الحاكم الأعلى".[37] ويقول: "فهو - الإنسان - حاكم الأرض لكن حكمه لها ليس في ذاته وأصله، بل هو حكم مفوض إليه".[38] فهذه صياغات لمبدأ الحاكمية تقر بمبدأ استقلال الإنسان بالحكم، وانفراده بالسلطة والتشريع، بل وبالحاكمية، فهناك حاكمية إلهية مطلقة، وهناك حاكمية شعبية ترجع إلى الإنسان باعتباره خليفة عن الله تعالى، ولكنها مقيدة بالحاكمية الإلهية، فالنصوص الأولى العامة المطلقة للمودودي في حديثه عن الحاكمية ينبغي أن تفهم في إطار النصوص الأخرى التي فيها تحديد وصياغة دقيقة لمفهوم الحاكمية.

الحاكمية بوصفه مفهوماً توحيدياً: يعد المودودي أول من ربط الحاكمية بمفهوم الإيمان والتوحيد، وأعطى للمفهوم صبغة عقدية، وذلك عندما ربطه بمفهوم الألوهية،حيث يقول: "أول أساس من أسس الدين هو الإيمان بحاكمية الله فهو مالك السموات والأرضين

---

35 عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي.** مرجع سابق ص200. وانظر: العلواني، طه جابر. **حاكمية القرآن.** ص29-31.

36 المودودي. **الحكومة الإسلامية.** مرجع سابق ص91.

37 المرجع السابق، ص91.

38 المرجع السابق، ص93.

وكل ما فيهما ملك له وحده، تأسيساً على قوله تعالى: "لِلهِ ما فِي السماواتِ وما فِي الأرضِ وإِنْ تبدوا ما فِي أنفُسِكُم أو تخفُوه يحاسِبكُم بِهِ الله". (البقرة: 284). بل يجعل المودودي من الحاكمية بعد صياغتها شبكة تؤثر في كل محور وتتعدى إلى كل مجال، فإذا كان الحديث عن مفاهيم عقدية كان حديث المودودي عن الحاكمية الخالصة لله وحده الذي له علاقة بالإيمان والتوحيد، وإذا كان الحديث عن الجانب السياسي والقانوني، انتقل المودودي إلى الحديث عن الحاكمية السياسية والحاكمية القانونية، ونورد هنا نصاً للمودودي يبين فيه معنى الحاكمية باعتباره مفهوماً توحيدياً وسياسياً وقانونياً وتشريعياً في الوقت نفسه. حيث يقول: "ينبغي علينا لكي نفهم نطاق التشريع الإنساني ومنـزلة الاجتهاد في الإسلام أن ننبه لأمرين: الأول أن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحاً بين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك، فهو الحاكم والمطاع وصاحب الأمر والنهي، والمشرع الذي لا شريك له. يوضح القرآن توضيحاً تاماً حاكمية الله القانونية ويقدمها جنبا إلى جنب مع عقيدة معبوديته الدينية، ويؤكد على أن هاتين الصفتين هما المقتضيات اللازمة لألوهيته تعالى، وأن كلاً منهما لا تنفصم عن الأخرى، وإنكار إحداهما يستلزم بالضرورة إنكار ألوهية الله، ولم يدع القرآن مجالاً يظن منه احتمال فهم القانون الإلهي على أنه قانون الفطرة، بل على العكس أقام دعوته على أساس حتمية تسليم الإنسان بقانون الله الشرعي في حياته الأخلاقية والمتمعية، وهو القانون الذي بعثه الله على يد الأنبياء، وقد سمى قبول هذا القانون الشرعي والتخلي أمامه عن الحرية الشخصية إسلاماً ورفض في عبارات وألفاظ واضحة حق الإنسان في أن يفصل برأيه في الأمور التي أصدر الله ورسوله فيها حكماً وفصلاً. والأمر الثاني الذي تساوى وتوحيد الله في الإسلام هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ..."[39]

والخلاصة أنّ المتتبع للفكر السياسي للمودودي، وللنظرية السياسية التي صاغها، يجد فيها مساحات واضحة من الفكر الغربي، تتمثل أساساً في المصطلحات التي وظفها المودودي أثناء التنظير للنظرية السياسية. ولا يفهم من هذا التأثر أن المودودي قبل بمضامين

---

[39] المودودي. **الحكومة الإسلامية.** مرجع سابق ص130.

الفكر الغربي، وروج لنظرياته السياسية، بل على العكس من ذلك فقد وقف منه موقف النقيض. وحضور الفكر الغربي في أطروحات المودودي كان بمصطلحاته لا بمضامينه، حيث وظف جملة من المصطلحات التي راجت في الفكر الغربي، في نظريته السياسية، التي يمكن ملاحظتها في: "الخلافة الجمهورية"، "الثيوقراطية الديمقراطية"، "الحكومة الإلهية الديمقراطية"، "الديمقراطية الإسلامية"، وهذه العبارات أوردها المودودي كأوصاف نعت ا النظام السياسي الإسلامي. وهي في حقيقتها وليدة الفكر الغربي، ونتاج لبعض نظرياته السياسية، ولكن توظيف المودودي لها في أطروحاته السياسية كانت لأسباب ومبررات منها رواج هذه المصطلحات وشيوعها في البلاد، وشيوع النظريات الغربية السياسية بين عامة المثقفين، وتولي العلمانيين والشيوعيين والقاديانيين والمستغربين مناصب في دوائر حكومية في النظام السياسي القائم في باكستان.

فالمودودي أراد أن يتكلم بلغة يفهمها الجميع، المسلم وغيره، خاصة وهو يعيش في دولة متعددة الأعراق والأديان، فتوظيف المصطلحات الإسلامية الخالصة قد يفوت على كثير من الناس استيعاب جوهر الفكرة السياسية الإسلامية، فأبقى على بعض المصطلحات الغربية التي لها وضوح عند الناس، وعراها من حقيقتها واستبدلها بالمضامين الشرعية والإسلامية. وبذلك فالمودودي استهدف من خلال توظيفه للمصطلحات الغربية جملة أهداف منها توظيف المصطلح السياسي الغربي، في المنظومة السياسية الإسلامية، لتقريب الفهم وإيصال الخطاب السياسي الإسلامي إلى الرأي العام. ومن الأهداف أيضاً تعرية المصطلحات الغربية من المضامين التي تخالف مبادئ الإسلام، ومحاولة إصباغها بصبغة إسلامية تتفق مع قواعد الدين الإسلامي. فيقول مثلا: "... فمن هذه الوجهة يعد الحكم الإسلامي ديمقراطيا، إلا أنه إذا وجد نص من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم وليس للمجلس تشريعي لهم، بل وليس لجميع المسلمين في العالم أن يصلحوا أو يغيروا من كلمة واحدة، فمن هذه الجهة يصح عليها إطلاق كلمة الثيوقراطية".[40]

ومن هذه الأهداف كذلك سهولة نقد الفكر الغربي السياسي بإحداث مقابلة بينه وبين الفكر السياسي الإسلامي في مضامين المصطلحات، فيقول مثلا: "هذه خصائص

[40] المودودي. **نظرية الإسلام السياسية**. مرجع سابق ص36.

الديمقراطية وأنت ترى أ ا ليست من الإسلام في شيء، فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية ...".[41]

وما انتهى إليه المودودي هو أن النظام السياسي الإسلامي يختلف عن النظام السياسي الغربي، وإن تشا ت المصطلحات فإن المضامين مختلفة، وهذا ما أدى بالمودودي إلى محاولة ابتداع مصطلحات جديدة، منها ما أسماه بـ: "الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الإلهية الديمقراطية"[42] وإن كان المودودي قد حاول ابتكار مصطلحات سياسية إسلامية جديدة، إلا أنه بقي في ظلال تلك المصطلحات آثار من الفكر الغربي، خاصة ما يعرف بنظرية الحق الإلهي التي عاشها الفكر الغربي مرحلة من الزمن.

وعلى الرغم من الخطوات الجادة التي خطاها المودودي محاولاً بذلك صياغة نظرية الإسلام السياسية، التي ترتكز على مفهوم الحاكمية، إلا أنه استرجع فترة تاريخية وقام بعملية إسقاط ومقابلة في جانب المصطلحات والمضامين، وكان الأجدى والأنفع لو أن المودودي شرح النظرية السياسية الإسلامية بصياغة إسلامية مستقلة في مصطلحا ا، ومتميزة في أسسها ومبادئها دفعا لبعض التشابه الذي يمكن أن يلاحظ بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

2. سيد قطب وتطوير مفهوم الحاكمية

يعد سيد قطب صاحب النموذج التوحيدي لمفهوم الحاكمية وإن لم يكن أول قائل به حيث سبقه المودودي في ذلك لكن يعد سيد قطب أول من طور الأبعاد العقدية والتوحيدية في المفهوم بحيث طغت على غيرها من الأبعاد التي يتضمنها، ويفسر سيد قطب الحاكمية -ويصطلح عليها بالحاكمية العليا- على ضوء معاني الألوهية، ويرى أن مفهوم الحاكمية معناه "نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعيات

---

[41] المرجع السابق، ص34-35.

[42] المرجع السابق، ص35.

الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان".[43] ويطرح سيد قطب فكرة الحاكمية نفسها التي أحياها وبعث روحها المودودي، والملاحظ أنه لا خلاف ولا تمايز في فكرة الحاكمية بين المودودي وقطب في الحقيقة والجوهر، إذ صياغة قطب ترجع في أصلها إلى نفس المعاني التي أسسها المودودي. إلا أن المودودي طرح فكرته في إطار مشروع تأسيس دولة الباكستان الإسلامية، وصياغة دستورها، وإعطاء البدائل السياسية والقانونية والدستورية للنظريات الغربية، وفلسفا ا التي كانت سائدة في البلاد ومهيمنة على الدوائر الحكومية، ولهذا غلب عليها طابع الشرح والإيضاح والتنظير والتأسيس والمقارنة. أما قطب فطرح فكرته في إطار مواجهة ما يسميه بالجاهلية المعاصرة التي كانت تدعمها الدولة الوطنية في مصر، "ويمكن القول بأن حاكمية قطب كانت رد فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر، وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص".[44] ويقيم قطب فكرة الحاكمية في إطار استحضار معاني الجاهلية المعاصرة، وبناء على هذا التقابل والتفاعل بين الحاكمية والجاهلية، تتضح أكثر معالم الحاكمية عنده، ومن خلال هذا التقابل يمكن ملاحظة التفسير الحاد للصياغات التي يقدمها قطب. حيث يقول: "إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التفسيرات المادية الهائلة ... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية".[45] فالجاهلية عند قطب خطر داهم لأنه لا يتصالح مع الحاكمية، لأن الجاهلية عنده هي أن: "تستند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً ... في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله".[46] وتولي الجاهلية صفة الحاكمية ينتج عنه اعتداء على الإنسان، ولهذا يرى قطب أن مهانة الإنسان في الأنظمة الجماعية ما هي إلا أثر من آثار الاعتداء على سلطان الله.[47] ويدخل قطب كل ا تمعات سواء كانت عربية أو اتسمت

---

43 قطب، سيد. **معالم في الطريق.** بيروت: دار الشروق، ط16، 1413هـ، 1993م، ص26.

44 علي أومليل. **الإصلاحية الإسلامية والدولة الوطنية.** ص179.

45 قطب، سيد. **معالم في الطريق.** مرجع سابق ص10.

46 المرجع السابق، ص10.

47 المرجع السابق، ص10.

بالإسلامية في إطار المجتمعات الجاهلية عند فقدها شرط الحاكمية إقراراً وتطبيقاً، لأن معيار إسلامية المجتمع عند قطب يتحدد في مصدر تلقي النظم والشرائع والقيم والموازين والعادات والتقاليد وكل مقومات الحياة، هل تتلقى من الحاكمية الإلهية، فتدين بذلك له، وعلى هذا الأساس تدخل في عداد المجتمعات المسلمة، أم أن هذه المجتمعات تتلقى ذلكم من حاكمية البشر، ولا تدين بالعبودية لله وحده، في نظام حياتها، فتكون بذلك ضمن المجتمعات الجاهلية، وإن اعتقدت بألوهية الله تعالى وقدمت له سائر الشعائر التعبدية.[48] فمعقد الفك والربط، والفصل والوصل عند قطب هو مفهوم الحاكمية الإلهية باعتبارها معياراً فاصلاً بين الكفر والإيمان.

اقتران الحاكمية بالمفهوم التوحيدي: كان سيد قطب لا يرى أي فرق بين مفهوم شهادة التوحيد ومفهوم الحاكمية، إذ إنّ احدهما صِنو الآخر، وأحدث نوعاً من التقابل بين مصطلح الحاكمية وشهادة التوحيد، وهذا التقابل الذي أحدثه قطب يستند إلى مصطلح "الألوهية" حيث يقول: "فلقد كانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا، وكانوا يعرفون أن توحيد الألوهية وإفراد الله سبحانه بها معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام ورده كله إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والابدان".[49] فلفظ "الإله" الذي هو أحد الأبنية الأساسية في شهادة التوحيد، يخرج عليه قطب أهم خاصية لصيقة به ولا تنفك بحال عنه وهي الحاكمية، ثم يجعل هذا الجزء مرادفاً للكل لتصبح شهادة التوحيد دالة على معنى واحد، وهو الحاكمية العليا، فقطب يبين أن قاعدة الألوهية هي الأساس للدين كله، ويعبر عن هذا المعنى بقوله: "إن طبيعة الدين هي التي قضت بهذا، فهو دين يقوم كله على قاعدة الألوهية الواحدة، كل تنظيماته وكل تشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير".[50] وقد عبر قطب في غير موضع أن الحاكمية أهم خصائص الألوهية، وهو بذلك يعتبر أن الدين قائم على مبدأ الحاكمية. ويقول في موضع آخر: "فالإسلام منهج للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية

---

48 المرجع السابق. ص101.

49 المرجع السابق. ص26.

50 المرجع السابق. ص36.

متمثلة في الحاكمية".[51] وفي تفسيره لآيات الحكم في سورة المائدة، يقول: "يتناول هذا الدرس أخطر قضية من قضايا العقيدة الإسلامية، والمنهج الإسلامي، ونظام الحكم والحياة في الإسلام، ... إ ا قضية الحكم والشريعة والتقاضي ومن ورائها قضية الألوهية والتوحيد والإيمان".[52] فسيد قطب يجعل قضية الحكم من أهم قضايا العقيدة والإيمان، بل ويعتبرها مسألة كفر أو إيمان، إسلام أو جاهلية، وهذه أحكام لها متعلقات عقدية، يقول سيد قطب: "إن المسألة -في هذا كله- مسألة إيمان أو كفر، أو إسلام أو جاهلية، وشرع أو هوى، وإنه لا وسط في هذا الأمر ولا هدنة ولا صلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله -لا يخرمون منه حرفاً ولا يبدلون منه شيئاً- والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله."[53]

حاكمية الله وحاكمية البشر: يطرح قطب علاقة جدلية بين حاكمية الله وحاكمية البشر مؤسسة على التنافر والتضاد وعدم المصالحة، إذ اجتماعهما متعذر وتوافقهما ضرب من المستحيل، لأن قطب يطرح مفهوماً أحادياً للحاكمية، وهي الحاكمية الإلهية، فإما أن توجد الأولى، ويكون بذلك التمع إسلامياً، وإما أن توجد الثانية فيكون التمع جاهلياً، وتصبح الألوهية في التمع الجاهلي للبشر، وتتخذ صوراً وأشكالاً.[54] وبذلك يرى قطب أن إعلان ألوهية الله تعالى وحده تعني "الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها، وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد على كل وضع في أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير آخر مرادف الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور ذلك أن الحكم الذي يرد الأمر فيه للبشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله، إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم فيقومون منهم مقام الأرباب ويقوم الناس منهم مقام العبيد، إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة

---

[51] المرجع السابق. ص90.

[52] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. بيروت: دار الشروق، ط17، 1412هـ، 1992م، ج2، ص887-888.

[53] المرجع السابق. ج2، ص888.

[54] المرجع السابق. ص52.

مملكة الله في الأرض".[55] فهذا التنازع بين حاكمية الله وحاكمية البشر يطرحه قطب بقوة وعنف شديدين لتسود حاكمية واحدة، والتأليه البشري الذي يتحدث عنه قطب ليس منصباً أو مقاماً أو ذاتاً، وإنما هو خصيصة الحاكمية التي من اتصف ا ومارسها، فقد تقلد صفة الإله يرفعه إلى مقام الرب، ولهذا فالحاكمية صفة ملازمة لمبدأ الألوهية، ومن ادعاها فقد انتزع سلطان الله اغتصاباً، وبناء على هذا فقطب يدعو بقوة إلى انتزاع سلطان الله المغتصب، وإلى رد الحاكمية إلى صاحبها، والثورة على حاكمية البشر المزعومة، والتمرد الكامل في كل أرض تكون فيه مصدر السلطة للبشر "والمجتمع المسلم المتميز المستقل لا يعترف لأحد من البشر بالحاكمية فيه إلا لله وحده".[56] كما يوضح قطب طبيعة الحاكمية التي يدعو إليها، وذلك بانتقاله من مرحلة التنظير إلى مرحلة التطبيق وإعطاء النموذج، لتكون أيسر على الفهم وأقرب إلى الواقع، يقول: "ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيا م -هم رجال الدين- كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة كما كان الحال فيما يعرف باسم الثيوقراطية، أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة ... وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية".[57] فالحاكمية في ايتها ترجع إلى معنى حاكمية الوحي، أو سيادة الشريعة الإسلامية، فإعلان الحاكمية الإلهية لا يفهم منه إلا أن تكون شريعة الله حاكمة سائدة سيدة على غيرها من القوانين، وأي قانون يعارضها يقضى عليه بالإلغاء والإبطال. يقول قطب: "حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية، يكون هذه الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً حقيقياً من العبودية للبشر".[58] ويجعل قطب سيادة الشريعة تطبيقاً عملياً لمدلول الحاكمية العليا في التصور الإسلامي، ويستعملهما على أ ما مترادفان في الدلالة، للتعبير عن معنى عملي وتطبيقي، ويعطي قطب للحاكمية بعداً واسعاً، حيث لا يحصرها في تلقي القوانين من الله، والتحاكم

55 المرجع السابق. ص67.
56 المرجع السابق. ص86.
57 المرجع السابق. ص68.
58 المرجع السابق. ص119-118.

إليها دون سواها.[59] بل يعتبر هذا المعنى ضيقاً ولكن يعطيها معنًى واسعاً لتشمل كل أنظمة الحياة ومقوما ا، فهي تشمل أصول الاعتقاد، وأصول الحكم وأصول الأخلاق وأصول السلوك وأصول المعرفة.[60] وبذلك فالحاكمية عند قطب تتصف بالشمولية والكلية. ولقد شكلت فكرة الحاكمية كما رأينا عنده منعطفاً حاسماً في فكره وآرائه وأحكامه، في قضايا أساسية لها تعلق بقضايا السياسة والحكم، وتعتبر فكرة الحاكمية هي آخر فكرة أسس عليها سيد قطب فلسفته في كل ما كتب، حيث مثلت الحاكمية تياراً سرى في كل ضروب مؤلفاته الأخرى.

وما يلاحظ على سيد قطب أنه بالغ في تحديده للأبعاد العقدية للحاكمية، حيث بلوره في إطار مفهوم توحيدي خالص، فالمتأمل في ما كتبه سيد قطب يمكن أن يلاحظ شيئاً اسمه توحيد الحاكمية، والحقيقة أن إدخال الحاكمية ضمن المفاهيم العقدية الخالصة، والمصطلحات التوحيدية، له خطره في تطبيقاته على مستوى الواقع، لأن ارتباط الحاكمية بقضايا أصول الدين يجعل الأحكام التي تخرج عليه لها تعلق بالكفر والإيمان، لكن الأمر يختلف عند إبقاء هذا المفهوم ضمن المفاهيم الفقهية والسياسية، مع الإقرار بالأبعاد العقدية التي يحملها المفهوم.

3. طه جابر العلواني وفكرة حاكمية القرآن

يعد القول بفكرة حاكمية القرآن من الأطروحات الحديثة والتي تحاول استبدال ما يتضمنه هذا المفهوم بغيره من المفاهيم الرائجة قصد إخراج المصطلح مما يعانيه من غموض وإشكال، حيث يرى العلواني القائل ذه الفكرة أن الحاكمية الإلهية "جذراً فلسفياً وفكرياً وثقافياً متشعب الفروع، ومتعدد الاتجاهات، تمثل فروعه واتجاهاته المختلفة دائرة فلسفية وثقافية تتسع أو تضيق لكنها في سائر الأحوال تتصل اتصالاً وثيقاً بالنسق المعرفي الذي ينتمي المفهوم إليه.[61] ويتصل هذا المفهوم "بمصادر معرفة النسق ونظرية معرفته وفلسفتها

---

[59] المرجع السابق. ص135.

[60] المرجع السابق. ص136.

[61] العلواني، طه جابر. **حاكمية القرآن**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص7.

ومقاصدها وإطار النسق المرجعي وواقعه التاريخي إن كان له تجسيد في التاريخ".[62] واستبعد العلواني أن لا يكون للمفهوم خبر أو تجسيد في التاريخ ويرى وجوب "تتبع آثار المفهوم ونتائجه ثم مصادر بنائه وموارده في مختلف جوانب الحياة الفكرية والثقافية".[63] وقد أطلق الوعي الكاذب على عملية الربط بين الجذر اللغوي الذي يحتل عنواناً، وبين بعض أنواع الاستعمال. وفي رأي العلواني أن مفهوم الحاكمية الإلهية خلال العقود القليلة الماضية جرى تداوله بأشكال مختلفة من مدارس فكرية متنوعة. فبعضهم تناول المفهوم كما يتناول الشعر بحيث يكتفي لمتناوله أن يقوم بتحليله ثم تركيبه ليكشف معناه، وبعضهم تناوله باعتباره واحداً من أهم مقاصد الشريعة يمكن أن يعتبره أصلاً يفرع عليه أحكاماً وفروعاً. واعتبر العلواني أن هذه التناولات زادت المفهوم غموضاً، ورأى ضرورة استحضار بعض المعالم لتكون عوناً على فهم هذا المفهوم والوصول إلى نوع من الدقة والتحديد في مقاربته، منها:

فكرة الإمامة القائمة على الجعل الإلهي التي تأخذ شكل عهد إلهي، بين الله، وبين الإنسان، وهذا العهد لا يناله الظالمون، وبروز قيمة العدل مقابلاً للظلم باعتبار أنّ العدل الهدف الأول بعد التوحيد من أهداف الأنبياء ولمن يقوم بالإصلاح مقام الأنبياء من بعدهم.

فكرة الاصطفاء الإلهي لارتباطها بعملية الجعل والاختيار، وهي محددة بمواصفات معينة. وهذه المعالم أخذت من قوله تعالى: "إني جاعلك للناس إماما، قال ومن ذريتي. قال لا ينال عهدي الظالمين" (البقرة:124). وقوله تعالى: "الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس" (الحج:75)[64]. كما حاول العلواني باستخدامه لمنهج الاسترداد التاريخي الكشف عن بعض الأنظمة القانونية والتشريعية والاجتماعية التي عرفتها البشرية والتي قامت على أساس حكم إلهي أو حاكمية إلهية. واعتبر هذا المسلك عاملاً يساعد على الوعي بطبيعة فكرة الحاكمية بإطلاق، وتعرض العلواني إلى بني إسرائيل والنصارى كنموذج لذلك.

---

62 المرجع السابق. ص7.

63 المرجع السابق. ص7.

64 المرجع السابق. ص8-9.

الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي

يرى العلواني أن الانضمام إلى شعب الله والدخول في مملكة الله في بني إسرائيل مشروط بتقبل حاكمية الله المباشرة والقبول بفكرة الإيمان بموسى وأخيه هارون عليهما السلام ويترتب على ذلك جملة أمور؛ الأمر الأول هوالخروج إلى الأرض المقدسة والإقامة فيها. والأمر الثاني هو تقبل ما ورد في الألواح التي جاء ا موسى عليه السلام.[65] كما كانت مطالب بني إسرائيل تلبى وتعطى نظير مطلق الطاعة وكمال الانقياد للحاكمية الإلهية، ولكن في الوقت الذي ينحرف فيه عن الحاكمية الإلهية، يترتب العقاب الدنيوي أو الأخروي، وكان بنو إسرائيل نموذجاً في التمرد والخروج على الحاكمية الإلهية ومن هذه النماذج الردة الجماعية بمجرد مغادرة موسى، حيث عكفوا على عبادة العجل، ونبي الله هارون بين ظهرانيهم، وعتاب بني إسرائيل لنبي الله موسى على إخراجهم من مصر، وحرما م من الأطعمة ونحوها.[66] ويرى العلواني أن بعد وفاة موسى وهارون تفرق بنو إسرائيل، وانحلت أواصر التضامن فيهم، وانخرط بعضهم في شعوب مجاورة، وعبدوا الأصنام وانتشرت فيهم الشدائد والمحن وكلما قام نبي فيهم تمردوا عليه وقتلوه، وفي مرحلة من هذه المراحل بعث الله داود وسليمان، و ذه الرسالة حدث تغير في مفهوم الحاكمية المباشرة، وانتقلت إلى حاكمية استخلاف الأنبياء والمرسلين، الذين يحكمون في ذلك الوقت بشريعة الله. وتقوم الحاكمية الإلهية في التصور الإسرائيلي على مبادئ أساسية؛ المبدأ الأول اختيار الله تعالى أن يكون هو الحاكم المباشر لهذا الشعب، واختيار الله تعالى لأنبياء ورسل يأخذون منه التعاليم ليبلغوها إلى شعب بني إسرائيل، واعتبار أن الأسفار الأولى- العهد القديم -كلام الله المباشر، إضافة إلى الوصايا العشر. والمبدأ الثاني أن هذا الاختيار الإلهي جعل من شعب الله المختار بمنـزلة أبناء الله وأحبائه.

ويخلص العلواني إلى أن مفهوم الحاكمية الإلهية في النظام الديني اليهودي قائم على تعامل إلهي مباشر مع قوم معينين هم بنو إسرائيل، وأن الله أعطاهم العطاء وكل ما يريدون وما تشتهيه أنفسهم، وفي الوقت نفسه قابل هذه العطاء الخارق بعقاب خارق عند

---

[65] المرجع السابق. ص12-13.

[66] المرجع السابق. ص13.

الانحراف والمعصية، فالعلاقة بين الله وشعبه المختار هي علاقة عهد مباشر.[67] وبذلك يرى العلواني أن هناك تدرجاً في مفهوم الحاكمية في بني إسرائيل فمن الحاكمية الإلهية المباشرة إلى حاكمية الاستخلاف النبوي إلى حاكمية الملوك الأنبياء إلى حاكمية الملوك العاديين، كما أن مفهوم الحاكمية الإلهية أوجد آثاراً في كل جوانب الحياة العامة لليهود، فانعكس على رؤيتهم الكلية وتصورهم للإنسان والشريعة والكون والحياة، والعبودية والألوهية والنظام العام.[68]

الحاكمية الإلهية في **النصرانية:** يرى العلواني أن اضطراب العلاقة بالله والعلاقة بالكون وبالنفس والأنبياء جعل هناك حاجة إلى مجيء رسالة عيسى عليه السلام، لتقوم بعملية التصحيح والتقويم، وكانت رسالة عيسى معززة ومصدقة لرسالة موسى، فعيسى عليه السلام يحاول فيما جاء به أن يعيد إلى عقولهم وقلو م فهم التوراة روحاً ونصاً وليس نصاً فحسب.[69] وعند محاولة المسيح تأكيد سيادة التوراة وتقديم رؤية في عملية تطبيقها بشكل سليم، وسد الباب أمام الأحبار والرهبان أثاروا ماً ورموا ا عيسى عليه السلام عند الحاكم الرومي، وقام هذا الأخير بتحويل محاكمته إلى حاكم الجليل، ومما دار بينهم قول الحاكم الرومي: ألا ترى أني أملك سلطة إطلاقك أو صلبك؟ رد عيسى عليه السلام: ليس لك سلطة تجاهي البتة ما لم تكن أعطيتها من أعلى.[70] فاعتبر العلواني هذه العبارة من المسيح تأكيداً لمبدأ التوراة بأن الحاكمية لله سبحانه وتعالى يكلها إلى من يشاء أو يستخلف فيها من يريد. وبذلك تتلخص دعوة عيسى عليه السلام كما يراها العلواني في تأكيد ما جاء في التوراة، وفي تعزيز سلطان التوراة والتشريع الإلهي في مقابل سلطان الروم في ظل قوانينهم الوضعية، وفي إعادة الاعتبار للشريعة وأسسها وقواعدها ومقاصدها في أجواء مرحلة لا يستطيع التحرك ا بملء إرادته.

---

67 المرجع السابق. ص16.
68 المرجع السابق. ص17.
69 المرجع السابق. ص18.
70 المرجع السابق. ص18.

الحاكمية الإلهية والرسالة الخاتمة: يرى العلواني أن المهام الأساسية التي كلف رسول الله صلى اله عليه وسلم ا لم ترد فيها إشارة إلى الحكم والحاكمية، وذلك انطلاقاً من بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى "إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة التي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين" (النمل: 91-92). ويرى أن ممارسات النبي للقضاء والحكم والفتوى والتعلم كانت من منطلق النبوة لا منطلق السلطة والسلطان، ثم يفرق العلواني بين الملك والنبوة، حيث إنّ النبوة شيء يغاير الملك ويغاير السلطان، وذلك تأسيسا على الحوار الذي جرى بين العباس وأبي سفيان قبل فتح مكة، وجاءت أحاديث مؤكدة لهذا المعنى منها قوله صلى الله عليه وسلم للرجل الذي ارتجف أمامه من هيبته هون عليك، فإني لست بملك وإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد. وبذلك يقرر العلواني أن "كل هذه الأمور تدخل في إطار محاولة نفي السلطة والتسلط والتأكيد على المفهوم النبوي في الحكم، فهي نبوة قائمة على تلاوة القرآن تلاوة آياته وتعليمها وتربية الناس وتقويم سلوكهم ا، وحتى ممارسة ما يعتبر تصرفات سياسية كان يتم من منطلقات تربوية تعليمية أو منطلقات سلطوية، وهذا هو الفارق الأساسي بين حكم النبوة وحكم ما سواها."[71]

الفرق بين الحاكمية الإلهية وحاكمية الكتاب: حاكمية الكتاب عند العلواني تعني أن "يكون الإنسان مسؤولاً عن متطلبات ومستلزمات القرآن الكريم وتوفير سائر الضمانات التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، قيم العدل والأمانة والهدى، فهو مطالب بأن يقرأ هذا القرآن قراءة منهجية تقوم على قراءته، وقراءة الكون معه في منهج يجمع بينهما في قراءة جامعة موحدة لا ينفصل فيها أي منهما عن الآخر، ففي الوقت الذي يقوم فيه بالتلاوة والتدبر والتأمل يقوم فيه كذلك بالملاحظة والتتبع والتأمل والاستقراء لسنن الكون، ويقوم العقل أو الفؤاد بالجمع بين ما يتحصل عليه من المصدرين الوحي المقروء والكون المنشور ويدمج بينهما...[72] و دف هذه المنهجية إلى استخلاص "النتائج منهما

---

[71] المرجع السابق. ص23.

[72] المرجع السابق. ص25.

بشكل منضبط، فتستكمل القوانين الضابطة للحياة والقواعد المنهجية التي يمكن للإنسان أن يهتدي ا".[73] في سبيل الخروج "من دائرة التناقضات والثنائيات المتصارعة الناجمة عن تلك القراءات المنفردة، القراءات المبتسرة التي تجعله ممزقاً بين الثنائيات.[74] وهذه الحاكمية التي يتحدث عنها العلواني يعززها عموم الشريعة وشمولها، وهذه الفكرة كفيلة في نظره ألا يحول القرآن "إلى قراطيس يستقل بحفظها فريق من الناس ويجهلها الأكثرون، بل هو كتاب مفتوح معلن يستطيع البشر أن يقرأوه ويتصلوا به فلا يكون هناك مجال التسلط فيه وسيطة باسم الحكم الإلهي على الناس لا لشيء إلا بحجة اطلاعهم أو اختصاصهم بمعرفة ما ليس في مقدرة الآخرين الوصول إليه.[75] كما يجعل العلواني من الحاكمية مفهوماً تحريضياً حيث يرى أن الحركات الإسلامية هي حركات مثلت امتداداً لحركات كفاح وجهاد سبقتها، ولكنها فوجئت بأن سائر الأهداف والشعارات التي استعملت في عملية تحريض الأمة وإعادة الفاعلية لها قد أحبطت، فأصيبت بخيبة أمل أدت ا إلى أن تستأنف جهادها وكفاحها بأشكال مختلفة. وبسبب سيادة المفاهيم الغربية للدولة والحكم والسلطة والقوة سادت تصورات خاصة لمفاهيم الدولة القومية ومفاهيم السلطة صاغت تلك المفاهيم وتلك العقول بعيداً عن المؤثرات الفكرية للتصور الإسلامي. وفي هذا الإطار استأنفت الحركات الإسلامية المعاصرة نضالها في محاولة من الداخل لتحقيق الأهداف التي ما استشهد الآباء إلا من أجلها، وبذلك لجأت الحركات الإسلامية إلى الرصيد الفكري لحركات الإسلام السابقة لتوظيفها في عمليات ثلاث وهي: التحريض وإعادة الفاعلية، والدفع لإعادة التحرك، وإيجاد القوى الفاعلة القادرة على إحداث التغيير باتجاه الأهداف الكبرى.[76] "فمما طرح أن هذه السلطات القائمة أو التي جاءت بديلة رغم تمتعها بالأسماء الإسلامية، وانتمائها الظاهري للأقاليم المسلمة التي تحكمها، فإ ا أنظمة جاهلية مغتصبة لسلطة لا تستحقها، فتلك السلطة هي سلطة إلهية، وذلك لأن الجماعات لم تستطع أن تقول: اغتصبت هذه الأنظمة سلطة هي أولى ا أو هي من يستحقها، فكان لابد من إيجاد

[73]. المرجع السابق. ص25.

[74] المرجع السابق. ص25.

[75] المرجع السابق. ص25.

[76] المرجع السابق. ص27-28.

قيمة عليا أو شيء يمكن أن تتحرك الجماهير باتجاهه، ويرتبط بإيما ا ومستويا ا المعرفية وقدرا ا، فكان طرح أفكار الجاهلية والحاكمية من أهم الوسائل التي يمكن أن تحقق هذا الأمر.[77] أي أن الجاهلبة والحاكمية أفكار استحدثت على المستوى الفكري في إطار الحركة الإسلامية بغرض إيجاد قيمة عليا تتحرك الجماهير باتجاهها. فظهرت فكرة الحاكمية في باكستان على يد أبي الأعلى المودودي وتطورت في مصر على يد سيد قطب، ولهذا يركز العلواني على نموذجي باكستان ومصر، ويرى أن فكرة الحاكمية عند المودودي لصيقة بظروف سياسية وتاريخية، وطرحت في إطار صراعهم وكفاحهم ضد حكومة باكستان، وفي مجال تصحيح الأوضاع فيها بسبب قيام دولة الباكستان، بعد انفصالها عن الهند، وضياع كل الآمال للدولة الإسلامية التي تتوفر على كل المقومات الشرعية في إطار الإسلام.[78] أما فكرة الحاكمية في مصر فلا تختلف عن الباكستان من حيث الظروف على العموم من كو ا سياسية وتاريخية، حيث إنّ الإسلاميين ساهموا في عمليات الكفاح ضد المحتل وكانت لهم مساهمات في ثورة عرابي وثورة 1919 وحروب فلسطين، وإسقاط النظام الملكي، ولكن كانت مكافئا م في دوائر السجون والمعتقلات والتعذيب والإرهاب. فوظفوا الرصيد الفكري لعمليات التحريض ضد النظام بعد أن اعتبروه قد نكث عهوده ونكل عن وعوده وخان مواثيقه، وبدأت تظهر تلك الأفكار عند عبد القادر عودة في إطار دراسات وكتابات في نقد الأوضاع القانونية والأوضاع السياسية، ثم بدأ سيد قطب طرح أفكاره في إطار مفاهيم الجاهلية والحاكمية برزت في "معالم في الطريق" و"مقومات ا لتمع الإسلامي".

ويرى العلواني أن سيد قطب طور مفهوم الحاكمية إلى درجة عالية في فكره السياسي حتى أصبحت كلمة لا إله إلا الله تعني أن الحاكم الوحيد هو الله تعالى وأن السلطة له. وبذلك يرى العلواني أن فكرة الحاكمية الإلهية أسقطت "كما كانت في تراث الحضارات السابقة وفي مقدمتها التراث اليهودي على هذا النحو الذي طرحه المودودي وسيد قطب رحمهما الله.[79] واعتبر العلواني أن هناك ثلاثة أطراف شاركت في اضطراب هذا المفهوم

[77] المرجع السابق. ص28.
[78] المرجع السابق. ص29.
[79] المرجع السابق. ص31.

وهم: الطرف الأول: المودودي وسيد قطب، والطرف الثاني: الإسلاميون الذين شرحوا فكر الرجلين، الطرف الثالث: الإسلاميون الذين استنبطوا المفاهيم الشائعة عن الحكم والدولة وقيم السلطة والشرعية انطلاقاً من آيات القرآن، وخاصة سورة المائدة، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.[80] هذا الاضطراب جعل هناك حاجة إلى كثير من عمليات التحليل والتفكيك وإعادة التركيب لئلا يساء فهم الإسلام كله من خلال إساءة فهم هذا المفهوم، كما يرى العلواني أن مفهوم الحاكمية ارتبط بقضايا التوحيد بل أصبح قرين التوحيد، بحيث صارت تسقط كل عناصر أو مقومات العقيدة من ولاء وبراء وسواهما، مما ترتب عليه من سوء فهم واضطراب.. في داخل التجمعات الإسلامية.. ومن هنا تصبح عملية إعادة ترتيب الأوراق وتصحيح الأوضاع في هذا المجال أمراً ضرورياً.[81]

ثالثاً: الحاكمية من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية

إن المنهجية العلمية تقتضي إعمال الدقة في توظيف المفاهيم واستعمال المصطلحات، وهذه المنهجية تدفعنا إلى تجنب أساليب الإطلاق والعموم، وعدم الاستناد إلى النظرة الأحادية في تقرير الأحكام، التي قد تؤدي بنا إلى نوع من الخلط واللبس وتسوق إلى نوع آخر من الترسبات والتراكمات الخاطئة التي تتحول بفعل جملة من العوامل والأسباب إلى حقائق مسلمة وقواعد متبعة، من الصعب تجاوزها واقعاً أو إهمالها فكراً، ومن هذا المنـزلق يقع المفكرون الإسلاميون في جدليات علمية واسعة، ومخاطبات فكرية مفرغة، سببها سوء توظيف المصطلحات وعدم مراعاة ما يحيط بها من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد، ومن هذا المنطلق فإن الحاكمية بوصفها مصطلحاً متداولاً في الفكر الإسلامي المعاصر لا تطلق بإطلاق واحد لتنتج فهماً أحادياً، كما أنه ليس لها بعد واحد بحيث تفرز منهاجاً واحداً لا ثاني له، بقدر ما أن الحاكمية مفهوم ثلاثي الأقطاب بحسب الجهة التي يعود إليها، ومنه فإن مراعاة انفكاك الجهة لمفهوم الحاكمية يعد مفصلاً دقيقاً يجب إعماله عند الحديث عنها، فالحاكمية قد يراد بها حاكمية الله (الحاكمية الإلهية)، وقد

---

80 المرجع السابق. ص31.

81. المرجع السابق. ص32.

يراد ا حاكمية الوحي (الحاكمية الشرعية)، وقد يراد ا حاكمية العقل (الحاكمية الإنسانية)، ولكل واحدة من هذه الأقسام مجال وخصائص وأسس تقوم عليها، وعلى هذا الأساس فيمكن تقسيم الحاكمية من حيث مصدرها إلى أقسام ثلاثة وهي: الحاكمية الإلهية، والحاكمية العقلية والحاكمية الشرعية وهذا الأخير وإن كان قسماً ثالثاً فإنه قسم مخرج على الحاكمية الإلهية ويمثل الجانب العملي والتطبيقي لمفهوم الحاكمية الإلهية، ولكن قبل الحديث عن مصدر الحاكمية والتفصيل في ذلك نشير إلى مسألة مهمة تعد مدخلاً منهجياً دقيقاً يتحدد معه مصطلح الحاكمية بوضوح في المنظومة المعرفية، وهذا بيان لذلك.

1. فك الارتباط بين مبدأ الألوهية ومفهوم الحاكمية

إن الربط بين مفهوم الحاكمية ومبدأ الألوهية بحيث يصبح المصطلح مركباً ذه العبارة "الحاكمية الإلهية" يورد إشكالاً على مستوى المفهوم ذاته، لأن موضوع البحث هو "الحاكمية" بوصفه مصطلحاً إسلامياً مجرداً عن الإضافة أو النسبة إلى غيره. أما تداول المصطلح بعبارة "الحاكمية الإلهية" فهو سبق تحديد لمال البحث والدراسة، مما يؤدي إلى إقصاء المفهوم باعتباره مصطلحاً شرعياً عاماً. ومن هنا يأتي السؤال: هل مصطلح الحاكمية مفهوم له دلالة قاصرة أم متعدية، بمعنى إذا أطلقت عبارة الحاكمية فهل تنصرف مباشرة إلى الحاكمية الإلهية، أي إلى الله تعالى، أم أن العبارة قد تتناسب مع ألفاظ أخرى وتتزاوج معها؟

إن ما هو شائع في الفكر الإسلامي المعاصر هو الربط التلازمي بين مبدأ الألوهية ومبدأ الحاكمية، فلا تطلق الحاكمية إلاّ ويراد ا حاكمية الله تعالى. وفي رأيي أن العبارة لها معانٍ لُغوية متعددة ودلالات اصطلاحية مختلفة تجعلها تنسجم مع عبارات أخرى وتتزاوج معها. وليس هناك ما يدل على الارتباط التلازمي بين المبدأين إلاّ في القضايا التي لها تعلق بمبدأ الألوهية. أما خارج هذه الدائرة فلا ضير من استخدام المصطلح وتداوله في عبارات معينة حسب السياقات التي يقتضيها النسق المعرفي. خاصة إذا علمنا أن مصطلح الحاكمية بوصفه مصدراً صناعياً لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ولا حتى في كلام العلماء المتقدمين، وإنما هو مصطلح ابتدعه المودودي في مرحلة سياسية حرجة كانت

تمر ا الدعوة الإسلامية في الهند، وخلال مرحلة التأسيس لدولة الباكستان، فهو أول من ربط بين مفهوم الحاكمية ومبدأ الألوهية في التنظير السياسي، فالربط في أصله كان أساسه النظر والاجتهاد الذي قد يعتريه الخطأ والصواب. وبناء على ذلك فإن الارتباط بين مبدأ الألوهية ومبدأ الحاكمية غير تلازمي، وإنما هو إضافي احتمالي، والحصر غير حقيقي ولكنه وهمي منشؤه العادة، وتراكمات استخدام المصطلح في أطر فكرية ضيقة. وبفك الارتباط بين مبدأ الألوهية ومصطلح الحاكمية يتحرر المفهوم من الضيق الذي يعاني منه، والمعاني القاصرة التي ألحقت به، كما يتحرر من الظلال الكهنوتية التي كثيراً ما توصف ا المنظومة السياسية الإسلامية.

2. المداخل المنهجية لبحث مفهوم الحاكمية

المدخل الأول: المدخل العقدي: لا شك أن للحاكمية أبعاداً عقدية يدركها أدنى متأمل في النصوص الشرعية التي تحدثت عن أوصاف الألوهية، وهذه المعاني تندرج تحت ما يسمى بالحاكمية الإلهية وهذا هو مراد العلماء عند قولهم إن الحاكم هو الله تعالى وهذا عندما يتحدثون عن الحاكم في الفقه الإسلامي، يقول محمد أبو زهرة: "اتفق جمهور المسلمين بل أجمع المسلمون، فإن الإجماع قد انعقد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى"[82] فبحث مفهوم الحاكمية من هذا المدخل ينبغي أن يكون بحثاً عقدياً توظف فيه آليات علم الكلام ومباحث علم العقيدة، وينبغي تحليل هذا المصطلح تحليلاً يستمد مادته من علم أصول الدين دون تعدية مختلف معانيه ودلالاته إلى حقول معرفية أخرى وتأسيس الأحكام على ضوئها.

المدخل الثاني: المدخل السياسي: أكد علماؤنا المتقدمون على كون الإمامة والسياسة من فروع الشريعة لا من أصولها، يقول الإمام الجويني: "إن الكلام في الإمامة ليس من أصول الاعتقاد."[83] ويقول الإمام الغزالي: "إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست

[82] أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه الإسلامي**. مصر: دار الفكر العربي، د. ت، ص63.

[83] الجويني. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985، ص410.

من فن المعقولات فيها بل من الفقهيات. والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسله وباليوم الآخر وما عداها فروع، والخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق ا لا يوجب شيء منه التكفير".[84] ويقول ابن تيمية: "إ ا ليست من أركان الإسلام الخمسة ولا من أركان الإيمان الستة".[85] فقضايا الإمامة والسياسية والدولة وأجهز ا وسلطا ا ومؤسسا ا من فروع الدين لا من أصوله، وعلى هذا الأساس لا ينبغي سحب مفهوم الحاكمية الإلهية بدائر ا العقدية إلى الدائرة السياسية، ولكن ينبغي تكييف هذا المصطلح تكييفاً سياسياً وقانونياً يجعله ينسجم مع طبيعة البحث الفقهي السياسي، وسبقت الإشارة إلى أن أنسب مصطلح هو حاكمية الوحي أو حاكمية الشريعة، لأن الغالب في هذا ا ال هو جانب التقنين والتشريع لضبط حركة ا تمع وتحديد طبيعة العلاقة بين السلطة الحاكمة والمحكومين وصلاحيات كل طرف وحدود سلطاته المخولة له، فتدخل الشريعة الإسلامية بوصفها قوانين ولوائح وأحكاماً سائدة وحاكمة لضبط مختلف قوانين الدولة وتحديد صلاحيات مختلف السلطات، بدءاً بالدستور ورئاسة الدولة وانتهاء بأبسط قانون وأدنى موظف.

المدخل الثالث: المدخل الفكري: ونعني بذلك أن للحاكمية بعداً آخر ضمن الدائرة الفكرية والفلسفية القائمة على التأمل والتفكر والنظر والاجتهاد وقدرات العقل ومجال إعماله في مختلف دوائر البحث. وهنا تأتي مسألة إضفاء صفة الحاكمية على العقل بين غلو المدرسة الاعتزالية ووسطية جمهور أهل السنة، وسبب ذلك النظر إلى دور العقل ووظيفته استقلالاً أو بتسانده مع النقل.

84 الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد.** القاهرة: محمد علي صبيح، 1971، ص134.

85 ابن تيمية، أحمد. **منهاج السنة.** تحقيق محمد رشيد سليم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986، 9 أجزاء، ج1، ص70.

3. أقسام الحاكمية

تنقسم الحاكمية إلى ثلاثة أقسام هامة وهي: حاكمية الله تعالى الذي يتحدد من خلالها مبدأ الخلق والإيجاد ومبدأ التأسيس والتشريع، وحاكمية الوحي وهو الوجه العملي للحاكمية الإلهية والجانب التطبيقي للإرادة الإلهية وفيها تظهر مقاصد الخلق ووظيفة المخلوق كما تعتبر القانون الضابط للعلاقة بينهما، وحاكمية الإنسان الذي يتحدد من خلالها مبدأ الاستخلاف والاستعمار حسب ما تقتضيه حاكمية الله.

حاكمية الله (الحاكمية الإلهية): يمكن تقسيم الحاكمية الإلهية إلى الحاكمية التكوينية والحاكمية التشريعة[86] فبهما يتم المعنى الكامل لمفهوم هيمنة الخالق على الوجود.

فالحاكمية التكوينية تقتضي الانقياد لله تعالى في السنن الكونية، بفهمها والانسجام معها، والحاكمية التشريعية تقتضي طاعة الله تشريعاً، والانقياد له في جانب الأحكام، وذلك بجعل مبادئ الإسلام وقوانينه وتشريعاته، وقيمه وآدابه وأخلاقه من جهة، والتصورات عن الله والكون والإنسان والحياة من جهة أخرى، أساساً للتفكير ومنطلقاً للحركة والاستخلاف في هذه الحياة.

حاكمية الوحي (الحاكمية الشرعية): حاكمية الشرع معناها سيادة الوحي (القرآن والسنة) على كافة الأحكام والقوانين وهيمنته على الشرائع المختلفة، سواء كانت أرضية أو سماوية، وهي منشئة لغيرها من الأحكام حاكمة عليها بالاعتبار أو الإلغاء. ومن هنا يمكن اعتبار الوحي ميثاقاً أعلى يتضمن المبادئ العليا للشريعة الإسلامية، ويترتب على الحاكمية الشرعية أن الحاكم من حيث التكوين والتشريع هو الله تعالى، وأنّ الوحي مصدر جميع الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها، وسيادة الشريعة الإسلامية وسموها على ما سواها، وخضوع الدولة بسلطا ا وأجهز ا، ومؤسسا ا لقواعد ومبادئ الشريعة

---

86 يتبنى الباحث هنا مضمون المادة الأولى من "المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية" الذي تضمنه مؤتمر كراتشي برئاسة الأستاذ السيد الندوي وذلك من 12-15 ربيع الآخر سنة 1370هـ الموافق لـ 21-24 يناير سنة 1951م. وقد نصت المادة الأولى: "إن الحاكم الحقيقي، من حيث التشريع والتكوين هو الله رب العالمين وحده. انظر: المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية في:

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه.** بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت، ص371.

الإسلامية العامة، وصفة الإلزام في قوانين التشريع الإسلامي، ومواطأة الأحكام الاجتهادية للمبادئ العامة للشريعة الإسلامية وموافقة مقاصدها العامة وقواعدها الكلية، مبدأ أساسي يتضمنه معنى السيادة الشرعية، وأخيراً افتقاد القيمة القانونية للقوانين والأحكام التي تعارض المبادئ العامة للشريعة الإسلامية.

حاكمية العقل (الحاكمية الإنسانية)

قد يتحرج البعض من هذا الإطلاق ومن عملية الربط بين الحاكمية والعقل، وقد يكون هذا راجعاً إلى الإسقاطات التاريخية التي ترتد إلى أذهان بعض المفكرين بسبب ما عاشه الفكر الإسلامي في صدره الأول حين ساد الفكر الاعتزالي والذي رفع أصحابه شعار العقل حتى وصفوا بالمذهب الحر، وبعيداً عن تلك المحاكاة والإسقاطات فليس ثمة دليل من القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس على نفي هذا الإطلاق، كما لم ينقل عن أحد من العلماء المعتبرين في النظر والاجتهاد نفي هذا الترابط بين مصطلح الحاكمية والعقل الإنساني، بل من خلال ما تتبعناه للدلالات التي يحملها هذا المصطلح في لغة العرب وفي الأصول الشرعية تبين لنا مدى غزارة مادة الحاكمية وشمولية إطلاقه حسب السياق والمقام الذي يوظف فيه. بل ما نلحظه هو وجود نوع من الحاكمية العقلية على النص بالاعتبار أو الإلغاء في بعض مجالات النظر الاجتهادي، ونقصد هنا النص النبوي ويتضح هذا في مجال علوم الحديث حيث إن المحدثين وضعوا جملة من الشروط على صحة اعتبار الحديث منها عدم مناقضة نص الحديث لصحيح العقل، وإلا حكم عليه بالإلغاء والإبطال، فالعقل هنا حاكم على النص. ومن أمثلة ذلك الحديث الصحيح الذي رواه عبد الرزاق عن عائشة قالت: كن نساء بني إسرائيل يتخذن أرجلاً من خشب يتشرفن للرجال في المساجد فحرم الله عليهم المساجد وسلطت عليهن الحيضة".[87] قال أستاذنا محمد أبو الليث الخير آبادي: "هذا كما ترون موقوف على السيدة عائشة رضي الله عنها ولكنه في حكم المرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه مما لا يقال من قبل الرأي كذا قال ابن

[87] عبد الرزاق، **المصنف**، ج3، ص149، حديث رقم: 5114. صحح إسناده ابن حجر في فتح الباري، كتاب الآذان، باب انتظار الناس قيام الإمام، ج2، ص35، وفي شرح الحديث: 869 ونحوه عن ابن مسعود موقوفاً أيضا عن عبد الرزاق برقم: 5115 وصححه ابن حجر أيضا.

حجر، لا يستقيم في العقل أن حيضة بني إسرائيل سلطت عليهن عقوبة لا جبلة والمعروف لدى الجميع أن الحيضة مما كتبه الله على المرأة كما تدل عليه الروايات".[88] كما تتضح أيضاً حاكمية العقل على النص الشرعي في مجال تفسير النصوص، وتظهر الصورة واضحة في تخصيص العام حيث ذهب علماء الأصول إلى تعداد جملة من المخصصات المنفصلة وذكروا منها العقل، أي أن العقل يخصص النص سواء كان قرآناً أو سنة.

ولا نعني بحاكمية العقل على النص هنا تقديم العقل على النص في كل حال، وتجاوز العقل لمأخذ النقل وإلا بطلت الشريعة كما يقول الشاطبي. بل نعني بحاكمية العقل أن للعقل سلطاناً معتبراً وحاكمية دلت عليها الأصول الشرعية في كثير من نصوص الوحي، والتي في أساسها تدعو إلى التفكر والتعقل والتأمل، فاستحق العقل هذه الحاكمية بهذا الاعتبار، يقول الله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت: 35)، فهذه الآية وعد من الله تعالى، وفي الوقت ذاته دفع العقل نحو التفعيل لكشف هذا الوعد، وذلك بالاتجاه نحو الكون الفسيح لكشف أسراره وسننه وقوانينه، وإذا كان العقل هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمل أمانة الخلافة والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمله فهماً وتطبيقاً.[89] يمكن إدراك القيمة العظيمة للعقل الإنساني باعتباره محور هذا الخطاب الإلهي، تلقياً وفهماً وتنـزيلاً، وهو أساس الوحي ودليله وحاميه وكاشف مقاصده، ولهذا نجد كثيراً من الآيات تحث على النظر العقلي وإعمال الفكر، وربط الأسباب بالمسببات والانتقال من المقدمات إلى النتائج ومن المعاليم إلى المجاهيل، للوصول إلى الفهم السليم والاستنباط الصحيح، قال الله تعالى: "قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون" (الأنعام: 6)، وقوله: "أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق و أجل مسمى وإن كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون" (الروم:30)، وقد ورد في القرآن الكريم ثمانية عشر نصا قرآنيا

---

88 آبادي، محمد أبو الليث الخير. "المنهج العلمي في التعامل مع متون السنة"، **إسلامية المعرفة**، العدد13، السنة4، 1998م، ص28.

89 النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1413هـ، 1993م، ص72. وقد أورد الجرجاني بعض التعريفات للعقل والتي هي قريبة من هذه المعاني منها: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل: جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. انظر: الجرجاني. **التعريفات**. ص197.

في التفكر والدعوة إليه، أما العقل والدعوة إليه وبيان ضرورة الأخذ به وذم الـ الانبين له فقد بلغت في القرآن الكريم قرابة الخمسين آية.[90]

يقول القرطبي: "والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكاليف وبه يعرف الله ويفهم كلامه ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعث الرسل وأنزلت الكتب فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس وأدركت تفاصيل الأشياء".[91]

مجال الحاكمية العقلية (النظر العقلي)

النظر العقلي بإعمال الفكر قصد التوصل إلى مطلوب على نوعين الأول هو **النظر** في **الكون المنظور.** وفي هذا الـ ال للعقل السلطان الكامل والنظر المطلق في الإعمال والتفكير والتأمل، والكشف والاستدلال، وربط المقدمات بالنتائج والكليات بالجزئيات، والوسائل بالمقاصد ونحو ذلك مما تقتضيه سعة الأفق في النظر الكوني، بتوظيف طاقات الفكر والروح والنفس، لأجل مقصد يتمثل في اكتشاف سنن الله تعالى في الكون والتعرف على النواميس التي تحكم الوجود والـ لتمع والنفس. قال الله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق". (فصلت: 53). وعلى الناظر في الكون المنظور قصد قراءته تفكراً وتدبراً للتعرف على قوانينه والنواميس التي تحكمه، أن يستعين بجملة من الوسائل التي تكون له عوناً لتحقيق غايته والوصول إلى مراده، وهذه الوسائل هي: التعقل، التفكر، التدبر، التأمل، الملاحظة، تصور الاحتمالات والحالات بالافتراض العلمي، استنباط الجزئيات من الكليات وإدراك الكليات من النظر في الجزئيات، قياس الأشباه والنظائر بعضها على بعض، إجراء أعمال التحليل والتركيب والجمع والتفريق، إدراك النسب بين المعاني والمدركات، إدراك الروابط بين المعلولات وعللها العقلية، وبين المسببات وأسبا ا المنطقية، وآثار الأشياء ونتائجها المنطقية المستندة إلى العلة العقلية أو السبب المنطقي،

---

90 الميداني، عبد الرحمن حنبكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة.** دمشق: دار القلم، ط4، 1993م، ص12.

91 القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن.** القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967م، ج10، ص294.

إدراك الأحكام العامة من خلال ملاحظة التجارب المتكررة، ولو لم يكن بين السبب والظاهرة ارتباط عقلي. و بهذا المنهج يمكن للمتأمل في هذا الكون أن يحقق مقاصد الآيات القرآنية التي دعت إلى النظر في الآفاق. كما يهدف القرآن من وراء دعوة العقلاء إلى النظر في هذا الكون إلى جملة أهداف منها: اكتشاف علة هذه المحسوسات، ومعرفة مصدر هذا الكون، وإدراك آثار القدرة الإلهية في الوجود، واكتشاف سر خلق الإنسان وحقائق الظواهر الكونية، والسر الناظم بين الحقيقة الإنسانية والحقيقة الكونية، ليتهيأ هذا المخلوق، لمهمة الاستخلاف، والعمارة.

أما النوع الثاني فهو **النظر** في **الوحي المقروء:** ونعني به النظر الاجتهادي في النصوص الشرعية، وهو إما أن يكون **اجتهاداً استنباطياً** ويسمى كذلك بالاستدلالي، أو القياسي، وهو كما يعرفه الغزالي: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة.[92] وعرفه الشوكاني بقوله: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط.[93] ونجد في هذا النوع من الاجتهاد حضور البعد القياسي، ببذل الوسع والجهد للتوصل إلى استنباط حكم شرعي من النصوص الشرعية أو القواعد الكلية، ومدار هذا الاجتهاد النص الظني الدلالة، كما أن العملية الاجتهادية عملية عقلية فكرية تروم فهم مراد الشارع المضمر في النص الشرعي معتمداً جملة من الأدوات البحثية والقواعد المنهجية.[94]

وإما أن يكون **اجتهاداً تطبيقياً** وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله.[95] وهذا النوع من الاجتهاد لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة.[96] وهذا هو الاجتهاد الذي يعني بتنـزيل الأحكام الشرعية وإيقاعها، ومدار هذا الاجتهاد النص القطعي والظني، كما أن

---

92 الغزالي، أبو حامد. **المستصفى**. ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م، ص 342.

93 الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. ص250.

94 وقد أشار الشاطبي إلى أن الاجتهاد التطبيقي لا ينقطع حتى تقوم الساعة بخلاف الاجتهاد الاستنباطي فإنه ينقطع. انظر:
الشاطبي. **الموافقات**. ج4، ص89 وما بعدها.

95 المرجع السابق، ج4، ص89 وما بعدها.

96 المرجع السابق، ج4، ص89 وما بعدها.

العملية الاجتهادية عملية تطبيقية تتشوف إلى مآلات التنـزيل يتم فيها ربط الوحي بالواقع المعاش، وهي مرحلة دقيقة حرجة "ذلك لأن الأحكام التي جاء ا الوحي وعقلها العقل أحكام عامة تضبط ما ينبغى أن تكون عليه أفعال الإنسان بحسب أجناسها.. وهذه الأفعال الإنسانية الواقعية على درجة كبيرة من التعقيد في أسبا ا ودوافعها، وفي تأثرها وتأثيرها، مما يجعل حقائقها تتردد بين الوضوح أحياناً وبين الخفاء أحياناً أخرى، فيظهر بينها التشابه من حيث إ ا مختلفة بالحقيقة، كما يظهر بينها الاختلاف من حيث إ ا متفقة بالحقيقة".[97]

إنّ النظر الاجتهادي ببعديه الاستنباطي والتطبيقي يتخذ بعداً تكاملياً تتناسق فيه القواعد المنهجية الاجتهادية كأدوات بحثية مع الأدوات التطبيقية كمسالك تنـزيلية، فـ "ليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق إن لم نقل أن قيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤتى من ثمرات في تطبيقه تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة".[98]

وهكذا فإن الحاكمية العقلية تتحقق بإعمال الفكر في الوحي المقروء، وبتمعن العقل في الكون المنظور، وبذلك يقع التكامل المعرفي الذي به يتم تحقيق الاستخلاف الحضاري المنشود، والوحي المقروء يتمثل في الكتاب المتلو وهو القرآن الكريم، المحدد لغاية الحق من الخلق، المنبه على السنن الحاكمة لهذا الوجود، الموضح للمنهج والشرعة، والحقائق الأساسية. والكون المنظور يتمثل في هذا الخلق والكون بدءاً من الإنسان، و ما توجد المعرفة الحضارية الكاملة التي تمكن الإنسان من القيام بمهام الاستخلاف، وأداء مهمة الاستخلاف وأداء حق الأمانة، والقيام بمقتضيات العمران، فالقرآن يقود إلى النظر في الكون، والكون يقود إلى النظر في القرآن، وهذا ما أطلق عليه بعض المفكرين المعاصرين بالجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، "قراءة تبدو غيبية في إطار الوحي في الكون، وقراءة موضوعية من خلال الكون وعناصره في الوحي، فقراءة الوحي بمثابة

---

97 النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**.مرجع سابق ص116.

98 الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**. دمشق: الشركة المتحدة، ط2، 1985م، ص5.

تنـزل من الكلي إلى الجزئي، وبما تتيحه القدرات البشرية النسبية من الفهم لتنـزلات الكلي، وقراءة الكون بمثابة تطلع من الجزئي باتجاه الكلي وفق قدرات البشر النسبية أيضاً على فهم الظواهر، فلا يقع الفصام المزعوم بين معطيات الوحي ونتائج المعرفة الموضوعية.[99]

والمتأمل في العلاقة بين الوحي والعقل يجد أنه ليس هناك تعارض بين النقل والعقل، وإنما التعارض إشكالية وهمية أثيرت في الفكر الإسلامي إثر جملة من الظروف الموضوعية أحاطت بالفكر الإسلامي اضطر من خلالها العلماء الخوض في هذا الباب، وأثارته بوصفه إحدى المباحث الجدلية التي شغلت الفكر الإسلامي، وظهرت فكرة التعارض بين العقل والنقل وتطورت على إثر تأثر الفكر الإسلامي بالفكر اليوناني والفلسفة الإغريقية، وما يحمله هذا الفكر من نظريات في الوجود والمعرفة مخالفة لما عليه دلالات الوحي والنصوص. فضلاً عن الحيثيات الموضوعية الكامنة في ظواهر نصوص الوحي وقدرات النظر العقلي المحدود لدى ا لتهدين، فظهرت الاتجاهات الفكرية على أيدي مجموعة من العلماء تحاول إعادة ترتيب المنظومة الفكرية الإسلامية على أساس من التكامل المعرفي والمنهجي بين دلائل السمع ومناهج العقل، ورفض دعوى الاستناد إلى العقل والتعويل عليه كفاية به وذلك تأثرا بالفكر اليوناني.

ويمكن اعتبار أن تطوير آليات النظر والتفكير التي تتحكم في ثنائية العقل والنقل، كانت على أيدي الجويني والغزالي والرازي، حيث تم تجاوز الشطحات الفلسفية والأطروحات الإغريقية، إلى نظرية متكاملة في المعرفة والوجود بتساند النقل والعقل. ويمكن تحديد العلاقة بين الوحي والعقل في دوائر ثلاثة أشار إليها الإمام الغزالي بقوله: "ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما"[100] فالنقل والعقل لهما وجود معتبر ولكن لكل منهما دور في

---

99 العلواني، طه. **الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص10.

100 الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد.** مرجع سابق، ص22.

تحقيق مقاصد الخالق ومقتضى الخطاب الشرعي وقد يتكاملان وقد يستقلان، ولكن لا يتخالفان أبداً، وهذا بيان لهذه الدوائر الثلاث."

خلاصة البحث

يخلص الباحث من خلال هذه الدراسة إلى جملة من النتائج البحثية:

إنّ مفهوم الحاكمية من المفاهيم المتداولة في الفكر الإسلامي المعاصر. ويحمل هذا المفهوم دلالات مختلفة ومعاني متعددة بسبب غزارة مادته، وقد ورد مصدره في القرآن والسنة واصطلاحات أهل العلم. ومفهوم الحاكمية بوصفه مصدراً صناعياً لم يرد في النصوص الشرعية وإنما ابتدعه المودودي، وإن كانت النصوص التي ارتكز عليها في التنظير ترجع إلى القرآن والسنة. وثمة اتجاهات فكرية عديدة تعاملت مع هذا المفهوم بآليات مختلفة وأساليب متباينة، وخلصت إلى نتائج ذات علاقة مباشرة بالفكر والعمل. وينبغي مراعاة فك الارتباط بين مصطلح الحاكمية ومبدأ الألوهية عند دراسة هذا المفهوم وبحثه بوصفه مصطلحاً شرعياً مجرداً عن الإضافة والنسبة. والحصر التلازمي بين مصطلح الحاكمية ومبدأ الألوهية لا يكون إلا في الأمور المتعلقة بقضايا الألوهية. وينبغي الإقرار بيولة المصطلح وقابليته لكل صورة، ويبقى تحديد معناه رهين السياقات التي يقتضيها المقام. وتنقسم الحاكمية عموما إلى حاكمية الله تعالى (الحاكمية الإلهية)، وحاكمية الوحي (الحاكمية الشرعية)، وحاكمية الإنسان وهو خليفته (الحاكمية العقلية)، ولكل قسم دائرة ومجال اختصاص.

علوم العربية ومنهجية الجمع بين القراءتين

عادل الشيخ عبد الله*

تقديم

إن مصطلح (الجَمع بين القِراءَتين) مقْتبس من العلواني[1] الذي استلهمه من فعلي الأمر في سورة العلق ؛ حيث قال الله تعالى آمراً رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم "اِقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق، خلَق الإِنسانَ مِن علَقٍ، اِقْرأْ وربك الأَكْرم الذِي علم بِالْقَلَمِ، علم الإِنسانَ ما لَم يعلَم" (العلق: 1-3). فالقراءة الأولى قراءة وحيٍ باسم الله تعالى، والثانية قراءةُ الخَلْقِ ودراسة الوجود.[2] وهاتان القراءتان تمثلان كتابين يجب قراءتهما: وهما كتاب القرآن المعجز والكون الذي يمثل كتاباً مفتوحاً.

مقصد القراءة العقدية: هو إقامة الإنتاج العلمي للأمة الإسلامية على هدى الإسلام؛ محتوى، ومنهاجاً، بينما تهدف القراءة الكونية إلى احتواء كل معطيات الفكر الإنساني -في كافة ميادين المعرفة- التي لا تتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي. فالقراءة الكونية يقوم بها العقل الذي يحرك، ويضبط حواس الإنسان التي من خلالها يتلقي المدد المعرفي. وهذا العقل الذي (يعقِلُ) الحواس ليس مطْلَقاً يهيم أنى وكيفما شاء، وإنما (معقول) هو الآخر بالوحي الذي "يوجهه[3] في المجالات التي تخرج عن قدرته المحدودة في المعرفة والإحاطة والإدراك. وتتمثل تلك المجالات في كل ما يتصل بعالم الغيب الذي يعتبر هو النظام المعرفي الحاكم على عوالم المعرفة كلها."[4]

---

* دكتوراه في علم اللغة، أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

[1] العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، **الإنسان**، العدد الثالث عشر، السنة الثالثة شوال 1415 هـ / مارس 1995، ص 53.

[2] العلواني، طه جابر، المصدر السابق، ص 54.

[3] أي يوجه العقل.

[4] رجب، إبراهيم. ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية، **المسلم المعاصر**، العدد 98، ديسمبر 2000م، ص 31.

وهاتان القراءتان لابد من اتحادهما في كُلٍ واحدٍ؛ يقرآن معاً وذلك "لتوحيد المعرفة الحضارية الكاملة التي تمكن الإنسان من القيام بمهام الاستخلاف."[5] فالأخذ بأيهما منعزلاً عن الآخر يؤدي إلى معرفة مبتسرة؛ أي ناقصة.

وهذا الفهم هو الذي قامت عليه فكرة الأسلمة التي يتبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، وتنفذ في بعضٍ من الجامعات الإسلامية، وبصورة جلية في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وقامت على ذات الفكرة دعوات التأصيل في جامعات السودان، والمملكة العربية السعودية، وبعض الجامعات الإسلامية الأخرى.

وفكرة الأسلمة أو التأصيل شاملة لجميع مجالات المعرفة في كافة أنواع العلوم النظرية والتطبيقية. وقد بذل المهتمون بفكر الأسلمة جهداً مقدراً في الجانب النظري والتطبيقي في كافة مجالات المعرفة. وقد حظيت العلوم الإنسانية باهتمام أكبر مقارنة بالعلوم التطبيقية؛ وما ذلك إلا لأنها أكثر عرضة لغزو الأفكار غير الإسلامية، خلاف العلوم التطبيقية التي لا يؤثر فيها فكر ما؛ فهي علوم من الممكن وصفها بأنها علوم محايدة، أي لا تعكس فكراً ما، فالطب مثلاً هو هو سواء كان في بلاد إسلامية أو نصرانية أو يهودية، وكذلك الهندسة والصيدلة وغيرها من العلوم المشابهة.

ويبدو لمن يستعرض الإنتاج الفكري للأسلمة أن البحث في مجالات أسلمة علوم العربية قليل مقارنة بالعلوم الإنسانية الأخرى كالاقتصاد، وعلم النفس وعلم الاجتماع. ومعظم هذا القليل استأثرت الدراسات الأدبية بنصيب الأسد منه؛ وما ذلك إلا لأن حقل الأدبيات أكثر قابلية للتأثر بالفكر الآخر من اللغويات التي تماثلُ -في معظم موضوعاتها- العلوم البحتة كالكيمياء والفيزياء والرياضيات. والشاهد على ذلك أنه يوجد كم هائل من الدراسات والمؤلفات في ميدان الأدب الإسلامي. كما وأنه في معظم اللقاءات وحلقات النقاش التي عقدت في هذا الشأن كان حظ اللغويات ضئيلاً، وعلى سبيل المثال ففي (ندوة الإسلامية) في اللغة العربية وآدابها التي عقدت في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، قدمت ثمانية بحوث؛ منها ستة عن الأدب وثنتان فقط عن اللغويات.[6] وفي ميدان اللغويات لا توجد إلا اجتهادات

---

5 العلواني، طه جابر، المصدر السابق ص 54.

6 عقدت ندوة الإسلامية في اللغة العربية وآدابها (رقم 12) في الجامعة الإسلامية بماليزيا في عام 1997.

قليلة. ففي جانب ألف الأستاذ أكرم سعد الدين وآخرون (سلسلة القلم)[7] لتعليم العربية لناطقيها وغيرهم. وفي الجانب النظري قدم طه جابر العلواني آراء واجتهادات قيمة مبثوثة في سلسلة اللقاءات والمحاضرات التي يلقيها في (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) وكتاباته في (مجلة المسلم المعاصر) و(مجلة إسلامية المعرفة). وفي هذا ا ال النظري ألف أحمد شيخ عبد السلام كتاباً عنوانه "مدخل إسلامي للغويات العامة". وله اجتهادات أخرى في هذا الميدان.

وثمة تعليل آخر يبرر ندرة البحث في أسلمة علوم العربية ألا وهو خصوص العلاقة بين العربية والدين الإسلامي. يضاف إلىذلك غموض فهم دلالة مصطلح الأسلمة لكثيرين. لقد فرض هذا الارتباط بين العربية والإسلام وغموض المصطلح سؤالاً تقليدياً يجابه به القائمون على أمر الأسلمة بسؤال اعتراضي تقليدي ألا وهو:

هل علوم العربية في حاجة إلى أسلمة؟

وهذه الدراسة التي بين أيدينا تحاول الإجابة على هذا التساؤل وأن تصوغ تصوراً لمفهوم أسلمة اللغويات، وتخُط أمثلة تومئ ا إلى مسارات الأسلمة؛ وما ذلك إلا لأن تحديد المسارات الكلية الشاملة للأسلمة لا يمكن حصرها، واستيفاؤها في دراسة واحدة.

وإذا كانت الأسلمة تعني "إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون"[8]، فإن ذلك قد تم. وعليه فإنه يبدو من نافلة القول الحديث عن أسلمة العربية؛ فاللغة العربية قد قرئت قراءة وحي، عندما نزل جبريل عليه السلام بقوله تعالى "إقْرأْ بِاسمِ ربك الذِي خلَق"(العلق: 1).

كانت تلك اللحظة نقطة تحول كبيرة في تاريخ العربية؛ وكانت ميلاداً لدور رسالي وحضاري كبير تقوم به العربية، بل كانت لحظة ميلاد عربية جديدة ليست كتلك العربية

---

7 سلسلة لتعليم العربية معتمدة قي قسم لغة القرآن في مركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. قام بتأليف هذه السلسلة فريق من معلمي اللغة العربية بالجامعة الإسلامية وترأس الفريق المرحوم د. محمد أكرم سعد الدين.

8 العلواني، طه جابر. **الجمع بين القرائتين**، مصدر سابق.

الجاهلية. لقد أسلمت العربية؛ فهذبت من الحوشية، ومن اللفظ الغريب، واكتسبت كثير من الألفاظ الجاهلية دلالات إسلامية.

لقد صور ابن فارس أثر القرآن في العرب والعربية قائلاً:" لقد كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغا م وآدا م ... فلما جاء الله بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات... ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر وزيادات زيدت، وشرائع شرعت...كان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وإن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان من التصديق..وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء كما جاء الإسلام بدلالات لكلمات أخر لم تكن معهودة لها كالفسوق والصلاة والزكاة والإيمان والركوع والسجود والخشية والخشوع وغير ذلك من الألفاظ الدينية."[9]

وتبع ذلك أن اللغة سلوك فردي، عدلت من خطاب جاهلي إلى سلوك إسلامي قويم في النثر، والشعر، وسائر الكلام اليومي. ذلك أن المسلمين كانوا يقتدون بالرسول صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلاً. فالرسول صلى الله عليه وسلم هو المثال الذي انتهى إليه الكمال اللغوي. يقول الجاحظ: إن الرسول صلى الله عليه وسلم "لم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة وشيد بالتأييد ويسر بالتوفيق."[10] أو لم يقل الله تعالى "و ما ينطِق عنِ الهَوى.إنْ هو.إلا وحي يوحي" (النجم: 15).

وفي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة توجيهات وإشارات للكيفية التي ا يكون القول طيباً، ولما ينبغي أن يكون عليه سلوك الفرد. وعلى المستوى الاجتماعي فالإسلام قد وحد العرب لغوياً، وصاروا يتحدثون لهجة واحدة، هي لهجة قريش. ولولا الإسلام لتطورت كل لهجة إلى لغة مختلفة كما حدث للاتينية التي انقسمت إلى لغات أوربا الحديثة.

أما القراءة الكونية فقد كانت عندما هب فطاحل الأمة لمقابلة التحديات العلمية من انحرافٍ للقراءات وتصحيفٍ فيها، فخلقوا علوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة ومعجمية. إذن

---

9 أنظر: شوقي ضيف. **تاريخ الأدب العربي،** ج 3، ص 33.

10 الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر. **البيان والتبيين،** (تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون) القاهرة: مكتبة الخانجي، 1968م، ج 2، 17 ص.

فتلك العلوم، كما اتفق فيها، **إسلامية النشأة**. وفي هذا يقول شوقي ضيف: "إن العلوم الإسلامية كلها قد قامت لخدمته (أي لخدمة الإسلام)، فهو الذي هيأ بقوة لنهضة العرب العلمية."[11] ويقول سزكين: "لقد بدأت الدراسات اللغوية في أبسط صورها بعد تدوين المصحف العثماني وفي إطار دراسة القرآن الكريم."[12] ولم يكن للعرب دوافع قومية عندما بدأوا يخطون علومهم كما زعم بذلك أبو سعيد محمد عبد ا يد في ذيل قوله " إن الأسس التي بنيت عليها نشأة الصرف، هي أسس إسلامية مفادها الحرص على أداء القرآن أداءً صحيحاً، بجانب دوافع قومية عربية واجتماعية، سياسية وغيرها."[13]

فالإمام علي رضي الله عنه (ت 40 هـ)لم يكن مدفوعاً بعصبية أو قومية عندما عهد إلى أبي الأسود الدؤلي (ت 69هـ) صناعة النحو. ولم يعرف عنه ذلك إطلاقاً. بل وما كان الدافع القومي ليظهر في عصر صدر الإسلام الذي نبذ القومية، وجعل المسلمين أمة واحدة.

إلا أن هذا لا يعني أن القراءتين قد اكتملتا، وأن أبواب الاجتهاد اللغوي قد غُلقت. وإن كان هذا هو الواقع فإن فيه مناقضة مع سنن الحياة التي من لوازمها التطور والنماء اللذين لن يوجدا بدون تجديد فكري يستلهم روح العصر. وما دامت الأسلمة من أنشط آليات تجديد فكر الأمة في هذا العصر، فهي تضحى مطلباً لازماً لتجديد فكرنا اللغوي الراهن الذي ران عليه الجمود في كثير من جوانبه واغترب عن ماضيه في أخص ميزاته، وعجز عن استيعاب كثير من معطيات العصر.

حقاً إن علوم العربية في حاجة إلى أسلمة، بيد أ ا تختلف عن أسلمة مجالات المعرفة الأخرى كالاقتصاد، وعلم النفس، وعلم الاجتماع؛ وما ذلك إلا لخصوصية العلاقة بين العربية والإسلام. وهذا الاختلاف وهذه الخصوصية -كما سبقت الإشارة إليهما- نتجتا من طبيعة نشأة علوم العربية والعلوم الإنسانية الأخرى؛ إذ إن معظم العلوم النظرية وفدت بمفاهيمها الحديثة إلى العالم الإسلامي من الغرب فهي غربية المولد. أما علوم العربية فهي كما أسلفنا

---

11 ضيف، شوقي. المصدر السابق، ص 32.

12 سزكين، فؤاد. **تاريخ التراث العربي**، (ت د. محمود فهمي حجازي ود. فهمي أبو الفضل) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.

13 عبد المجيد، أبو سعيد محمد. " الأسس الإسلامية في الدراسة الصرفية "، **ندوة المنهجية في اللغة والأدب**. الجامعة الإسلامية العالمية، 7 / 2 / 1998م، ص 22.

إسلامية المنشأ، إلا أن بعضاً من مجالا ا، وخاصة علم اللغة التطبيقي، وعلم اللغة الحديث قد ولدا في الغرب. وكما هو معلوم فإن العربية وعلومها التي نشأت إسلامية قد تعرضت كما تعرضت مجالات المعرفة الإسلامية والعربية الأخرى لتبديل وتحريف وتأثير في مرحلة تاريخية تالية لعصر النبوة والراشدين؛ وذلك نتيجة لظروف سياسية وفكرية.

يضاف إلى ذلك أ ا -أي المعرفة الإسلامية والعربية- قد أصا ا الجمود فتخلفت منهجياً وهذه الحالة من التردي في العربية وعلومها لتدعو إلى الإصلاح العقدي والمنهجي بإعادة قراء ا بناء على قراءتي الوحي والكون وهذا هو جوهر أسلمة المعرفة وما تحاوله هذه الدراسة أيضاً. غير أن مفهوم الأسلمة الذي تتبناه هذه الدراسة يختلف عما عليه في بقية العلوم الاجتماعية الأخرى. إنه يعني: التأصيل والتجديد. فما مفهوماهما؟

تدل كلمة (التأصيل) على الرجوع إلى الأصل ونبذ التقليد والتبعية والاغتراف من المورد الرائق الذي قد ل منه رواد علوم العربية الأصلاء أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأبي الأسود الدؤلي، ونافع بن الأزرق، وعمرو بن المثنى وغيرهم. ويقصد ذا التأصيل إ اء حالة التبعية الفكرية والهيمنة العلمية الغربية؛ وذلك لاستقلال الأمة معرفياً.

وتفعيل التأصيل -كما يرى الباحث- ما هو إلا تنقية العربية وعلومها من كل المؤثرات، والأفكار التي تتعارض مع تعاليم الإسلام مع إحياء المنهجية العلمية الواقعية التي طرقها لغويو التراث. إذن فالتأصيل ذو محورين: **محور عقَدِيٌّ وآخر منهجيٌّ**.

فالتأصيل العقدي هو تأصيل للمعرفة اللغوية؛ ويكون ذلك باسترجاع المعرفة اللغوية التراثية مباشرة من مظا ا في كتب التراث، بغرض تمثلها واستيعا ا في درسنا اللغوي المعاصر؛ لأن المعرفة اللغوية العربية قامت أصلاً خادمة لعلوم الدين، ومنه استمدت حيا ا. إ ا معرفة غير مشوبة بكدر فكري. فالأمثلة مستقاة من مكونات العقل الإسلامي العربي فقط. وهي القرآن الكريم وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم وحكم العربي وأشعارهم وتجار م. وهذا الفكر قد نبت في أرض العرب ولم يتأثر بفكر آخر.

إن كثيراً من المعارف الخاصة بعلم اللغة طرقت من قبل، ونقلت إلى الغرب ثم جاءتنا مرةً أخرى عن طريق الغرب مع تبديل، ونقص، وتحريف، منسوبة إلى غير أهلها. ويعني التأصيل

المنهجي: تمثل المنهجية التي اتبعها اللغويون السابقون في تقنين اللغة والتأليف؛ وما ذلك إلا لأن هذه المنهجية تتناسب والفكر اللغوي العربي. وما دام إرث الأمة غنياً في معرفته، حافلاً بـ ـمنهجية قَعلام التبعية والذيلية؟ ولم لا نستقل بأنفسنا، ونستقي من بحر التراث مباشرة، و جر ما عداه؟ كما قال المتنبي في ممدوحه:

قَواصِد كَافُورٍ توارِكَ غَيره   ومن قَصد البحر استقَل السواقِيَا

فأي مصدر معرفي يضارع عباب الأمة الإسلامية الزخار؟

أما (التجديد) فهو أيضاً يقوم على: محور **عقدي**، وآخر **منهجي**. ويعنى بالأول تجاوز دلالة التأصيل المشار إليها سابقاً والمتمثلة في غربلة الفكر اللغوي من القضايا الفكرية التي تتعارض مع ديننا الحنيف، إلى توجيه اللغة وجهة رسالية مع عصرنة علم اللغة وتحديث اهتماماته ومضامينه؛ وذلك من أجل ارتقاء، ونماء الواقع العلمي المتخلف للأمة. أما التجديد المنهجي فيعنى به إقامة الدرس اللغوي على منهجية علمية حديثة.

لِم التجديد؟

ثمة تبريرات عدة تسوقنا نحو تجديد الفكر اللغوي العربي، نعدد منها بإيجاز ما يلي:

أولاً: لو نظرنا في هذا الفكر اللغوي العربي نجده موسوماً بحالة من الجمود الفكري، وليس ثمة عطاء متجدد فاعل فيه؛ فنحن إذ أنا نخضِع -أحياناً- المقولات اللغوية المُحدَثة إلى ضوابط وتصورات تراثية، ترجع بنا إلى أوائل البعث اللغوي العربي أي عصر التدوين اللغوي ظانين أنه ليس في الإمكان أفضل مما كان.

ثانياً: إن موروثنا اللغوي يتألف من خليط من المعلومات والنصوص والتأويلات والشروح غير مبوبة ولا مصنفة ولا مصفاة [14]؛ وهذا مايدعونا إلى النظر فيها مرة أخرى لقراء ا وفق مستجدات العصر الراهن ومصلحته.

---

14 الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. الرباط: المركز الثقافي العربي، 1983م، ص 66.

ثالثاً: تتضمن النصوص التراثية بعض الملابسات التي تنقص من كمالها، وتشكك في صحتها. ومن ذلك قضية الانتحال التي اعتادها كثير من الرواة وبعض الأعراب الذين امتهنوا قضية بيع اللغة؛ أي إخراج ما عندهم من المفردات اللغوية مقابل أجر يدفعه لهم جامعو اللغة. وصارت الرواية مصدر رزق لكثير من الاعراب الذين ينتجع إليهم الرواة أو يرتحلون هم إلى الحضر لسوم ما عندهم من اللغة.

رابعاً: لم يدون كثير من أدبيات الحركة العلمية يومذاك. ويطلق على ما لم يدون مصطلح "المسكوت عنه". ويشمل الجوانب العلمية التي لم يشملها اهتمام الذين دونوا المعارف العلمية. وليس ذلك لأ ا لم تدخل في دائرة العلم، وإنما أهملت بدوافع فكرية ومن ذلك تعريب لغة الدواوين من اللغات الفارسية والرومية، وذلك لأن الإدارة في أول عهود الدولة الإسلامية كانت بيد خبراء أجانب يتحدثون تلك اللغات.

قد تبدو في ذلك مناقضة، لِمن لمَْ يتأنً فيستفهم:كيف يجمع بين تأصيل المعرفة وتجديدها؟. وكيف يجمع بين المنهجية القديمة والحديثة؟

ويقيني أنه ليس ثمة تناقض وتضاد في ذلك؛ فالتجديد والتأصيل لازمتان من لوازم سنن التطور السليم. فالتأصيل هو بمثابة الأس الذي يبن عليه أي جديد، وعدم التجديد سكون؛ فلا يجتمع تطور مع سكون. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن كل القديم ليس لازماً تأصيله؛ إذ منه ما يبلى ومنه ما يتجاوزه الزمان؛ فما كان صالحاً بالأمس ليس من الضروري أن يكون ملائما لليوم ولغدٍ؛ فمن القديم كله ما يؤخذ، ومنه ما يرد، ومنه ما يجب استحياؤه إن كان ميتاً.

إن التجديد المبتغى ليس كذلك الذي دعا إليه في زمن مضى من تاريخ الأمة مغرضون أمثال سلامة موسى وجورجي زيدان وقاسم أمين ولويس عوض ويعقوب صنوع ولطفي السيد وغيرهم من دعاة التجديد المغرض الذين رأوا أن التجديد يكون باستعمال الحرف اللاتيني، واستعمال العامية، واستبدال علامات الإعراب بحروف تكتب.[15] إن التجديد المرسوم

15 لمزيد من التفصيل وتفنيد دعاويهم في اللسان العربي والإسلام أنظر: **معاً في معركة المواجهة**. تأليف السيد رزق الطويل، مكة المكرمة: ادارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، 1986م.

هنا تجديد مقيد بالوحي ومصلحة الأمة التي يجب أن تكون وفق هدى الوحي. فالوحي من قبلُ ومن بعد.

التأصيل المنهجي

والذي يجب ذكره هنا هو: أن علماء الغرب قد استفادوا من الدراسات اللغوية العربية. وألفوا على ج ما صنع العرب. ولئن كان للعرب فضل الريادة فللغرب فضل التطوير في حقل علم اللغة، ذلك أ م ارتقوا بمناهج البحث، وطرقوا مواضع جديدة لم ينتبه لها اللغويون العرب مثل: علم اللغة التاريخي، وعلم اللغة الجغرافي، وعلم اللغة المقارن. كما أ م مزجوا الدراسات اللغوية مع دراسة العلوم الإنسانية، فاستولدوا علم اللغة التطبيقي *applied linguistics*.

و"يعتبر القدامى من علمائنا –بحق - أساتذة لعلماء الغرب- إبان ضتهم في هذا الجانب اللغوي، كما كانوا أساتذ م في الجوانب الحضارية والثقافية الأخرى"[16]، بل إن كثيراً مما يقوله اللغويون في هذا العصر نقلوه من علماء اللغة العرب.

يقول حماد "والحقيقة التي لا تقبل جدلاً هي أن علوم اللغة المتعددة قد درست من قبل العلماء العرب مع بداية النهضة العلمية. ومنذ ظهور مدرسة البصرة والكوفة في بغداد، ولا يوجد مجال للشك في أن معظم علوم اللغة النحوية، والصرفية، والمعجمية، والاشتقاقية، والدلالية، قد زرعت بذورها عند العرب القدماء، وأن الدارس يستطيع أن يجد ذلك لدى الأصمعي، والخليل بن أحمد، وأبي زيد الأنصاري، وأبي عبيدة، والفراء، والكسائي، وغيرهم من علماء ذلك العصر، وتزامن مع هذه الطبقة من العلماء طبقة أخرى كان لها دور كبير في دراسة هذه العلوم نذكر منهم الجاحظ وابن جني وابن فارس، وعبد القاهر، والسيوطي وغيرهم."[17]

ورغم أن اللغويين القدماء ما تركوا شاردة ولا واردة في مجال اللغويات العربية، إلا أن كثيراً من اللغويين العرب المحدثين يستقون من لغويي الغرب في بعض مجالات علم اللغة بكل

---

16 شاهين، توفيق محمد. **علم اللغة العام**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1990م، ص 26.

17 حماد، أحمد عبد الرحمن. **علم الدلالة في الكتب العربية: دراسة لغوية في كتب التراث**، (د.م)، (د. ن)، 1986، ص 7.

ضروبه. ومثالاً لا حصراً، فهم يرجعون إلى بلومفيلد في مؤلفه (اللغة)[18]، وإلى نيدا في كتابه (المورفولوجيا)[19]، ودي سيسور في كتابه الذي لا يكاد يخلو منه مؤلف لغوي عربي (محاضرات في علم اللغة العام)[20]، وباي ماريو في (أسس علم اللغة)[21]، ويوهان فك في (العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب)[22]، وفندريس في (اللغة)[23] وغيرهم من لغويي الغرب الذين طبعوا عقل اللغويين العرب بخصائص التفكير اللغوي الغربي، وجعلوه أسير فكرهم.[24]

لا شك أن المعرفة تراث بشري مشترك، وملك مشاع بين البشر، غير أن معرفة كل أمة وليدة بيئتها، وما فصل لقوم قد لا يناسب أمة ما. ولذا فإن كان النبع تحت الأرجل فلم النجع؟

لقد اهتدى اللغويون القدماء إلى مناهج علمية تخدم القضايا العلمية التي أثاروها يومئذ. ولم يثبت دليل على كون هذه المناهج مقتبسة من أمة ما، فهي مناهج عربية النشأة. ف"إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان فإن علوم العربية هي (معجزة) العرب. والحق أن ذلك العمل العظيم الذي تم في عصر التدوين على مستوى جمع اللغة وتقعيدها كان بالفعل أشبه شيء بالمعجزة." [25] حقاً، لقد كان ذلك العمل الجبار خرقاً للعادة؛ ذلك أن العرب كانت أمة أمية لا تم بالقراءة والكتابة؛ وليس لها من الإرث العلمي إلا ما تلوكه الألسن؛ ويتداوله الرواة. فالعلم العربي كان شفاهياً. وبتدوين اللغة وتقييدها دخلت العربية طور الدرس العلمي المنهجي.

---

18 Blomfield, Leonard. **Langugage**. Chicago. University of Chicago Press.

19 Nida, E.A. **Morphology,** Ann Arbor: University of Michigan Press. 1949.

20 Desaussure, Ferdinand. **Course in General Linguistics**, Mc Graw-Hill, 1965.

21 باي، ماريو. **أسس علم اللغة** (ترجمة أحمد مختار عمر)، طرابلس، 1973.

22 فك، يوهان. **العربية: دراسات في اللغة واللهجة والأساليب،** (ترجمة عبد الحليم النجار)، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1951م.

23 فندريس.**اللغة**، (ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص)، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1950م.

24 أي العقل العربي.

25 الجابري، محمد عابد. المصدر السابق، ص 80.

لقد اهتدى اللغويون العرب إلى منهجية دقيقة وصارمة في مسح اللغة وتدوينها. وتم ذلك في مراحل ثلاث متداخلة. ففي الأولى تم جمع مفردات اللغة وتفسيرها دون ترتيب. ولقد اعتمد جامعو اللغة على مصادر أساسية وهي: القرآن الكريم، والحديث النبوي والأدب القديم بشعره وأخباره وأمثاله بالإضافة إلى السماع من الأعراب في باديتهم أو حين قدومهم إلى الحضر. ومن أشهر الكتب التي تمثل هذه المرحلة كتاب " النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري" (ت 215 هـ).[26]

وفي المرحلة الثانية صنفت المفردات إلى رسائل صغيرة؛ تختص كل رسالة بسرد مفردات موضوع واحد مبنية على معنى من المعاني أو على حرف من الحروف. ويمثل هذه المرحلة كتب "الإبل" و"الشاء" و"أسماء الوحوش وصفا ا"، و"الخيل"، و"خلق الإنسان"، و"النخل والكرم"، و"النبات والشجر" للأصمعي (ت 216 هـ).

أما الثالثة التي جمِعت فيها كل مفردات اللغة في كتاب واحد، فيمثلها الخليل ابن أحمد الفراهيدي (ت 175 هـ) الذي تفتقت عبقريته عن منهجية فذة -غير مسبوقة بل وغير (ملحوقة) حتى الآن- في كتاب "العين"؛ حيث رتبه ترتيباً صوتياً، وحصر فيه كل مفردات اللغة: ما استعمِلَ منها، وما أُهمِلَ،مستخدماً نظرية التباديل والتوافيق الرياضية. ولقد كان عمل الخليل فتحاً في المعجمية العربية؛ ولا يزال الناس عيالاً على منهجيته، وإن خولف أحياناً.

إن هذا التطور في المراحل الثلاثة يرتبط عضوياً بخيط فكري متين. وإذا قُيم بناءً على معايير المنهجية الحديثة فإنه يظْهر منهجاً علمياً منظماً. فالمادة اللغوية قد جمعت من مظا ا (القرآن والسنة والاشعار وحكم العرب والأعراب ومقولا م) وهذه المصادر تمثل العقل الجمعي خير تمثيل. ويدل الترتيب (أي جمع ثم تدوين موضوعي فتدوين معجمي) على مدى وعي اللغويين العرب خاصة بفكرة الحقل الدلالي *semantic field* التي قال ا اللغويون المعاصرون وسبق ا لغويو الأمة في الترتيب الموضوعي. ويكفي برهاناً على عظمة العبقرية العربية منهجياً أن الخليل بن أحمد فعل ما يعجز عنه المحدثون في إحصاء واستقصاء اللغة.

---

26 الطرابلسي، أمجد. **نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب**، دمشق: مكتبة الفتح 1982م، ص 12.

وبالإضافة إلى المنهجية الخاصة التي ابتدعها اللغويون في جمع اللغة وكتابة المعاجم، فإ م تأثروا في المراحل التالية من مراحل التأليف في علوم اللغة بفروعها المختلفة في مناهجهم بمنهجية علوم الحديث. يقول السيوطي في مقدمة المزهر: " هذا علم شريف، ابتكرت ترتيبه، واخترعت تنويعه وتبويبه، وذلك في علوم اللغة وأنواعها، وشروط أدائها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع."[27]

ومن المناهج التي استخدمها اللغويون العرب يومئذٍ: المنهج النقلي، والمنهج العقلي، والمنهج المعياري، والمنهج المقارن، والمنهج التكاملي.[28]

التأصيل العقدي

إن بعضاً من مفاهيم علم اللغة التي قال ا بعض قدماء اللغويين العرب والتي وجدت طريقاً إلى الفكر اللغوي القديم ما هي إلا نتاج للتأثر بالتيارات الفكرية الوثنية التي انتقلت إلى العربية عن طريق الترجمة أو روج لها علماء عرب أُعجِبوا بالفكر اليوناني القديم.

وقد وفدت في عصرنا الحاضر -نتيجة للاحتكاك بالغرب- بعض من المفاهيم والمقولات الحديثة التي تتعارض مع مبادئ الدين والفهم الإسلامي. ومن المؤسف أن كبار اللغويين العرب ظلوا يرددون ذات المقولات الغربية العلمانية بوعي، أو بدون وعي. ومثال ذلك نشأة الكلام عند الإنسان وبدايته.

إن هذه القضية -أي قضية نشأة اللغة- تعد من القضايا التي ذهب فيها علماء اللغة العرب -قديماً وحديثاً- مذاهب شتى. ولهم فيها تأويلات متباينة. لقد انقسم اللغويون الرواد أنفسهم، في هذه القضية، إلى فريقين: فريق يرى أ ا توقيفية، ويتزعمه ابن فارس (ت 395هـ). ويستدل بقوله تعالى "وعلم آدم الأسماءَ كُلها ثُم عرضهم على المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسماءِ

---

27 السيوطي، **المزهر في علوم العربية وأنواعها**، بيروت: المكتبة العصرية، 1986م.

28 عبد الله، عبد الصمد. "مناهج الدراسات اللغوية " بحث قدم في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا 8 /12/ 1997م.

هؤلاءِ إنْ كُنتم صادِقِين" (البقرة: 31). فالله سبحانه وتعالى ألهم آدم عليه السلام أسماء المسميات كلها. قال ابن عباس: علمه اسم كل شيء حتى القصعة والمغرفة.[29]

أما الفريق الآخر الذي يتزعمه ابن جني (ت 392 هـ) فيرى أ ا من صنع الإنسان، وأ ا تطورت من محاكاة لأصوات الطبيعة إلى أن وصلت إلى مرحلة النضج. إن هذا المنحى من التفكير الذي قال به ابن جني ربما كان نتيجة لإطلاعه على الفكر اللاتيني؛ إذ أنه رومي الأصل.

والذي ذهب إليه ابن جني نفسه يقول به علماء اللغة المحدثون؛ إذ ادعى بعضهم أن اللغة "نشأت من تقليد أصوات الحيوان والجماد وارتكاس للرسوم والحركات، إ ا بحسب زعمهم بدأت بالرسم الدال على العمل، إما بالحركة، أو بالآلة المستعملة، أو بصورة الهدف الذي يسعى إليه، ثم انتقل هذا الرسم التعبيري إلى الحروف الرمزية، فنشأ هذا الحرف الدال على المفاهيم بالتدريج."[30]

ويردد لغويون عرب محدثون مقولة فندريس الذي يرى: أن اللغة لم تولد "كحدث اجتماعي إلا يوم أن وصل العقل الإنساني إلى درجة من النمو تسمح له باستعمالها."[31] ولما عجزت معايير العقل الغربي في الوصول إلى نتيجة في هذا الموضوع، طالب بعضهم بعدم البحث في هذه القضية وأوصت بذلك الجمعية اللغوية الفرنسية في عام 1878م، معللين لذلك بأن العلم لا يبحث إلا فيما تؤكده المادة المحسوسة، إذ ليس لإنسان أن يصل في هذا الموضوع إلى نتيجة يطمئن إليها المنهج العلمي. وجلي أن هذا يتعارض مع الفهم الإسلامي الذي يجعل الوحي المصدر الأول للمعرفة.

إن مقولة ابن جني ومن حذا حذوه من المحدثين تتعارض مع الفهم الإسلامي الذي يمثله ابن فارس. فإنا كمسلمين، تدي بالوحي، نسلم: أن آدم أبا البشر، وبه بدأ الخلق. وأنه رسول من الله، أوحي إليه ليبلغ رسالة الله. ويستلزم الرسالة الوسيلة اللغوية وإلا فكيف يخاطب

---

29 الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**، بيروت: دار القرآن الكريم، 1981م، ج 1، ص 62.

30 ظبيان، نشأت محمد رضا. **علوم اللغة العربية في الآيات المعجزات**، بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص 9.

31 فندريس، مصدر سابق.

من أرسل إليهم؟ ويستحيل أن يكون آدم وذريته قد بدأوا محاكاة أصوات الطبيعة إلى أن نمت ملكة اللغة عندهم.

إن الله سبحانه وتعالى قد ألهم آدم اللغة مكتملة، ولكن أية لغة تلك التي أُلْهمها سيدنا آدم؟ يمكن أن يكون الجواب محور خلاف؛ إذ ليس مهماً أن تكون العربية أو السريانية أو أية لغة أخرى. فآدم عليه السلام قد ألهم لغة يبشر ويدعو ا ويتلو ا كتاب الله. ونتيجة لتفرق بني آدم في المعمورة، واختلاف الأقاليم التي قطنوها، نشأت عن اللغة الأولى لهجات ثم تطورت اللهجات إلى لغات. وصدق الحق حين قال "وَمِن آيَاتِهِ خلْق السماواتِ والأرضِ واخْتِلاف ألْسِنَتِكُم وألْوانِكُم إن فِي ذِلك لآياتٍ لِلْعالِمِين" (الروم: 22).

إن القول بأن اللغة قد نشأت لاحقاً، وأن أعضاء الإنسان قد تطورت لتلائم وظيفته الجديدة ما هي إلا دارونية تتعارض مع ما ذهب إليه القرآن. فالله جل وعلا يؤكد في كتابه العزيز أنه قد خلق الإنسان في أحسن تقويم. وعبارة أحسن تقويم لا تعني تقويم البدن فقط، وانما تشمل تقويم كل ما يميز الإنسان عما عداه من الخلائق، ومن ذلك اللغة. يقول الله تعالى في محكم تنـزيله:

- "ثُم كَاْنَ عَلَقَه فَخلَق فَسوى فَجعلَ مِنه الزوجينِ الذكَر والْأنثَى" (القيامة: 38 و39).
- "سبح اسم ربك الأعلَى الذِي خلَق فَسوى" (الأعلى: 1).
- "... أَكَفَرت بِالّذِي خلَقَك مِن ترابٍ ثُمّ مِن نطْفَةٍ ثم سواك رجلا" (الكهف: 37).
- "ونفْسٍ وما سواها فَأَلْهمها فُجورها وتقَواها" (الشمس: 7 و8).
- "الذِي خلَقَك فَسواْك فَعدلَك" (الإنفطار: 7).
- "ثُم سواه ونفَح فِيهِ مِن روحِهِ، وجعلَ لَكُم السمع والأبصار والأَفْئدةَ قَليلاً ما تشكُرونَ" (السجدة: 9).
- "...فَإِذَا سويته ونفَخت فِيهِ مِن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين" (الحجر: 29).
- "إِذْ قَاْلَ ربك لِلملاِئكَةِ إِني خالِق بشراً مِن طِينٍ * فَإِذَا سويته ونفَخت فِيهِ مِن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين" (ص: 71 و72).

جاء في اللسان تحت كلمة (سوى): وسويت الشيءَ فاستوى أي اعتدل[32]. والاعتدال هو الاكتمال. وفي حالة خلق الإنسان فإنه يعني اكتمال بشريته. فهذا الاكتمال لم يتم في مراحل كما تشي بذلك مقولة من يعتقد أن النظام اللغوي للإنسان قد تكون لاحقاً. كلا إن النظام اللغوي كما تؤكد تلك الآيات قد تم في لحظة استواء خلق الإنسان.

ويقول الصابوني في تفسر الآيتين 7 و9 من سورة الانفطار: "أي الذي أوجدك من العدم، فجعلك سوياً سالماً تسمع وتعقل وتبصر."[33]

إن هذا كله ليؤكد أن الإنسان قد خلق سوي الخلق وفي أحسن تقويم. وما كان ينبغي لعلماء اللغة من المسلمين أن ينجرفوا وراء ترهات علماء اللغة العلمانيين، ويسوقوا تأويلات باطلة تتعارض مع ما جاء به الوحي الذي يعتبر مصدر المعرفة الأول في الإسلام.

يشكل هذا النموذج الذي سقناه مثالاً لقراءة تأصيلية من هدى الوحي. وهذه القراءة النموذجية ليست شاملة؛ وإنما هنالك من الأدلة التأصيلية الكثير لمعرفة واحدة من قضايا علم اللغة. فليس العقل هو الفيصل الأوحد في قضايا العلم، وإنما الوحي أصل المعرفة والمرجع الفيصل في ما وراء حدود العقل. وهذه الرؤية لمفهوم التأصيل تنسجم مع الأفكار والنتائج التي توصلت إليها عمادة البحث العلمي والتأصيل الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود عندما قامت بمراجعة تجارب كليات العلوم الاجتماعية في مجال التأصيل. واقترحت العمادة عدة خطوات إجرائية عملية وذلك لتفعيل التأصيل منها:

- تشجيع المتخصصين على دراسة أفكار العلماء الأوائل من المسلمين ونظريا م للوقوف على الجذور الأولى للعديد من فروع العلوم الاجتماعية.
- وضع منهج عام لكتابة مدخل إسلامي للعلوم الاجتماعية.
- تحديد مجالات البحث في التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.
- صياغة مفاهيم التأصيل في التراث الإسلامي ومناهجه.

---

32 اللسان، ج 14 ص 411.

33 الصابوني، مصدر سابق، ج 3، ص 828.

- القيام بتنقية مناهج التدريس مما يخالف التوجه الإسلامي.[34]

التجديد المنهجي

إن التجديد المنهجي الذي يعتبر جوهر القضية الفكرية المعاصرة، يرمي إلى ممارسة الاعتقاد السليم ويسعى إلى إصلاح حال المسلمين بغية أن تستعيد الأمة دورها الريادي.[35] كما يعني تعديل المنهج وتقويمه.

وتجديد منهج العربية يعني إقامته على أسس علمية. ولئن كان العرب قد أسسوا منهجية علمية في البحث اللغوي، إلا أن هذه المنهجية قد ضوت في فترات ضعف الحضارة العربية. وفي هذا العصر فإن منهجية العربية وعلومها في حاجة إلى تلقيح من المنهجية العلمية الغربية المتقدمة في بحث وتعليم اللغات. والإصلاح المنهجي لا يكون بالأخذ من الغرب فقط؛ وإنما يعني أيضاً إحياء المناهج القديمة التي استخدمها اللغويون العرب. فالإصلاح المنهجي هو (تأصيل وتحديث في المنهجية).

إن الذي يقارن بين منهج اللغويين الغربيين والعرب، في الدرس والبحث اللغوي، ليدرك أن البون شاسع بينهما في المحتوى والطريقة ؛ فبينما نجد أن جامعات الغرب تواكب متطلبات العصر، بل تتقدمه،نجد أن درسنا اللغوي ما هو إلا اجترار لما قال وعمل به الأولون، ناسين أن العصر اختلف، وأن ما صلح للأمس قد لايكون صالحاً لليوم. بل وإن مِن العاملين في مجال اللغويات العربية من يشكك في فائدة تطبيق مناهج وأفكار الدراسات اللغوية الحديثة على دراسة اللغة الفصحى؛ إذ يرون أن الأول ما ترك للآخر شيئاً وكم ترك الأول للآخر!

وهذا التقديس للقديم فرض قيوداً على الدرس اللغوي الحديث لا ينفك منها. ومن تلك القيود قضية ترتيب أبواب النحو العربي التي ما تزال كما قال ا الخليل. ولأن أبواب النحو لا تزال كما قال ا الخليل فما تزال توجد بعض أبوابٍ في النحو والصرف مهملةٌ في الاستعمال

---

[34] عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، "تقرير عن جهود الجامعة في مجال التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية"، **مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**، رجب 1413 هـ، ص 482

[35] أبو سليمان، عبد الحميد. معارف الوحي: المنهجية والأداء، **مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات**، عَمان، 1994.

اليومي، تشغل حيزاً كبيراً في الدرس اللغوي كالتصغير الذي ما ورد في القرآن إلا لكلمة واحدة، تكررت في ثلاث آيات.[36] بل وبعض الكلمات التي هجرت في الاستعمال اللغوي ما زال مدرسو الصرف يتمسكون ا. وتمتلئ كتب الدرس النحوي بكثرة الشواذ المخالف للقاعدة، والإسراف في العوامل النحوية والتعليلات. ويبدو التمسك بالقديم جلياً حتى في الشواهد النحوية؛ فمعلمو النحو لايزالون يكررون قول صاحب الألفية:

ولا يجوز الابتدا بالنكرة   ما لم تفد كعند زيدٍ نمرة

حقاً لقد صدق فيهم قول من قال:

ما نرانا نقول إلا معاراً   معاداً من قولنا مكروراً

وبعض الموضوعات اللغوية ذات الأهمية العملية القصوى لا تجد عناية مثل التعريب، واستيعاب كلمات جديدة من اللغات الأخرى وكيفية كتابتها. لذا ننادي بفتح باب الاجتهاد اللغوي؛ ولا نعض بالنواجز على قيود الأوائل. بل يجب أن نلقح موروثنا اللغوي بالمفيد من المنهجية الحديثة أنى وجدناها فالحكمة ضالة المؤمن.

إن الذي ينظر اليوم في واقع منهجية الدرس والبحث اللغويين، ليخلص إلى: أن اللغة اليوم تدرس دراسة علمية. ويقْصد بالدراسة العلمية: دراسة اللغة باتباع المنهج العلمي الذي يستعمل في دراسة العلوم الأخرى مثل: الكيمياء، والفيزياء، والحساب. وهذه الطريقة لا تقوم على العواطف ولا الأحكام المسبقة أو الإجحاف. فإذا قال شخص: بأن لغة ما لغة متخلفة، وأن لغته لغة متحضرة أو أن تلك اللغة لغة سهلة، وهذه لغة صعبة، فهذا الحكم غير علمي؛ لأنه قد بني على عاطفة، ولم يبن على أسس علمية سليمة.

---

36 قال تعالى على لسان سيدنا يعقوب عليه السلام يخاطب ابنه يوسف عليه السلام " قال يا بنّي لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً إن الشيطان للإنسان عدو مبين " (يوسف: 5).

- وقال تعالى على لسان سيدنا نوح عليه السلام يرجو ابنه " وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بنَي اركب معنا ولا تكن مع الكافرين" (هود: 42).
- وقال تعالى على لسان سيدنا لقمان واعظاً ابنه "يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير" (لقمان: 16).

يقوم المنهج العلمي الحديث على أسس علمية منها: الملاحظة، والتجريب، والتحليل وبناء الفرضيات، واختبار تلك الفرضيات فهذه الوسائل هي التي تقود إلى فهم سليم وصادق، عكس العواطف التي تؤدي إلى حكم جائر وغير علمي. فالإنسان إذا كره شيئاً -وهذه عاطفة- فإن رأيه يكون سلبياً تجاه ذلك الشئ. وكذلك إذا أحب شيئاً فإنه يصدر حكماً إيجابياً نحوه.

فالمناهج العلمية الحديثة المستخدمة الآن في دراسة اللغة التي لا تنال حظها الكافي من الاهتمام والتطبيق عديدها منها: المنهج التاريخي المقارن، والمنهج الاستنباطي، والمنهج السلوكي، والمنهج البنيوي، والمنهج التجريبي.

يؤرخ لنشأة هذه المناهج الحديثة بالقرن الثامن عشر الميلادي. وهي مناهج تفسر اللغة من زوايا مختلفة ورغم تعددها، واختلاف مسميا ا قد تلتقي مع بعض أحياناً. وقد نشأ اللاحق منها نتيجة لنقص رآه اللاحق في السابق أو نتيجة لاختلاف الرؤية للغة. ولذا فهي تلتقي مع بعضها أحياناً.

إن الذي يطلع على مقررات أقسام اللغة العربية بالجامعات العربية والإسلامية، ليدرك أ ا لا تزال تعول على المناهج القديمة فقط. ولا يزال المنهج التجريبي شيئاً غريباً يطبق في حدود ضيقة. ومثال ذلك علم الأصوات التجريبي الذي يدرس نظرياً وما ذلك إلا لافتقار معاهد التعليم للأجهزة والمختبرات اللغوية، أو لعدم إدراك الذين يقومون بتعليم هذه المادة لأهمية هذا الفرع من اللغويات. أما مادة الإحصاء التي تستخدم في تحليل البيانات واختبار الفرضيات فإ ا لا تدرس في أي قسم من أقسام اللغة العربية، وكان يجب أن توضع ضمن مفردات مادة طرق التدريس التي تدرس بطريقة نقلية ليس فيها تجديد أو إبداع.

ومن يطلع على رسائل الدراسات العليا يجد أ ا تتسم بالتكرار، وضعف المنهجية عموماً وانعدام المنهجية الحديثة. ورسائل تحليل الأخطاء خير شاهد على ذلك. إذ تتبع المنهج الكمي الذي ترصد فيه أعداد الأخطاء تنازلياً، ولا تعطي تفسيراً ذا قيمة لمدلول هذه الأرقام. وهذا عكس المنهج الكيفي، الذي يندر في الدراسات العليا. فالمنهج الإحصائي الكيفي يحلل، ويعلل تواتر الأرقام في أية حالة مدروسة ثم يعطي نتائج صادقة لقراءة المتغيرات. وهذا ما لا يقوم به المنهج الأول.

التجديد المعرفي

ثمة سؤال يطرح هنا وهو هل قدمت المعرفة اللغوية عند العرب شيئاً؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال نمهد له بقولنا: إن مصطلح علم اللغة مصطلح حديث؛ دخل اللغة العربية عن طريق الترجمة من الغرب، فالأقدمون منهم لم يعرفوا هذا المصطلح. وكان علم اللغة يعرف عندهم **بفقه اللغة**. وهو الفرع الذي يهتم باللغة العربية ما عدا الجانب الأدبي الذي ترك للأدباء والنقاد.

وتتشعب الدراسات اللغوية الحديثة إلى فرعين رئيسيين وهما: علم اللغة العام *general linguistics*، وعلم اللغة التطبيقي *applied linguistics* ؛ ولكل من هذين الفرعين فروع أخر تعنى بمجالات أخص من مجالات اللغة.

يتشعب علم اللغة العام إلى فروع عدة منها: علم النحو، وعلم الأصوات، وعلم المعاني وغيرها. فعلم النحو يبحث في تركيب الجملة وأنواعها. ويعرف بين اللغويين المحدثين، أحياناً، بالتراكيب*(syntax) structure* وهنالك من اللغويين العرب الذين سبحوا إلى مدى أبعد مع التيار الغربي من يطلق عليه علم (السنتاكس). ورغم أن اللغويين العرب قد استوفوا بناء النحو العربي، إلا أن هنالك كثيراً من المحدثين الذين حاولوا إقحام قضايا لغوية حديثة ظانين أ م بذلك يحسنون صنعاً؛ ويكملون ما توهموه نقصاً في نحونا العربي. إلا أ م جاءوا بقضايا لا تمت إلى المنطق اللغوي العربي بصلة. ومن ذلك قضية النحو التوليدي *generative grammar* التي يشكك فيها كثير من علماء اللغة.

إن علم المعاني*semantics* هو الحقل الذي تدرس فيه العلاقة بين الكلمة المكتوبة أو المنطوقة وما تدل عليه الكلمة أي معنى الكلمة *word meaning*. وتدرس كذلك التطور التاريخي للكلمة، أي ماذا كان معناها قديماً؟ وماذا صار معناها الآن؟ والأسباب التي أدت إلى تغيير الدلالة. وهذا ا ال قد عرفه العرب قبل غيرهم. وتحفل المكتبة العربية بالكثير من مؤلفات علم المعاني والبلاغة، ورغم ذلك فإن بعضاً من اللغويين العرب يلجأون إلى المؤلفات الغربية في هذا الشأن.

أما مجال علم اللغة التاريخي *historical linguistics* فهو البحث في تطور اللغات وتكون اللهجات والأسر اللغوية والعلاقة بين اللغات. وهذا المجال قد سبق إليه العرب حيث تحدثوا عن التطور الدلالي ونشأة اللغات.

قصارى القول: إن العربية غنية في ميدان علم اللغة العام (الأصوات والصرف والمعاني). وهذه الأفرع من المعرفة اللغوية هي التي بدأ بها العرب علومهم. غير أن من ينظر تارة أخرى في المعرفتين: العربية والغربية في مجال اللغويات ليدرك أن ثمة جديداً في حقل اللغويات يعوز علم اللغة العربية، وأن ثمة عتيقاً عربياً أصيلاً عفا عليه الزمن، تلوكه الألسنة، فهو متخلف عن ركب الزمان يجب أن يتخلى عنه. وليس من ضير لعلم اللغة أن يتواصل مع الغير، ودون أن يتعارض هذا التواصل مع مبادئ الدين الحنيف.

ويعتبر علم اللغة التطبيقي من أكثر المجالات اللغوية التي يحتاج العرب إلى تطويرها ومن ثم الارتقاء بدرسها مستفيدين من خبرة الأمم التي سبقتهم في هذا المضمار. وأوضح الأمثلة على ذلك علم اللغة الآلي *Computational Linguistics* الذي ازدهر في جامعات الغرب والمثال لذلك جامعة جورج تاون.[37] ويجمع هذا العلم بين الدراسات اللغوية النظرية (كعلم الأصوات والتراكيب وعلم المعاني) وعلوم الحاسوب مثل (الذكاء الاصطناعي، وتصميم النظم). وقد أنشئ هذا التخصص نتيجة لبحوث رائدة في الترجمة الآلية من اللغة الروسية إلى الإنجليزية.

وتمنح هذه الجامعة شهادة في تقنية المعلومات بعد أن يجتاز الدارس المقررات الدراسية المخصصة بنجاح مع إكمال التدريب الأساسي في علم اللغة الآلي. والمقررات هي:

- علم اللغة العام *general linguistics*.
- مقدمة في علم اللغة الآلي *Introduction to Computational Linguistic* .
- لغات البرمجة *Programming languagse*.
- الذكاء الاصطناعي *Artificial Intelligence*.

---

37 *http://www.georgetown.edu/departments/linguistics/program/computational.htm.*

- تطبيقات عملية في: الترجمة الآلية واسترجاع المعلومات وتلخيص النصوص وتحليل عملية الكلام.

وهذه الشهادة التي تقوم علي أساس نظري وتطبيقي تِعد الدارسين للبحث ومواصلة الدراسة في هندسة النظم والمعلومات.[38]

ويعد هذا ا ال جسماً غريباً ومجهولاً في هيكل اللغويات العربية بالجامعات الإسلامية العربية. فإذا نظرنا في مقرر اللغويات في أقدم جامعة وهي الأزهر لا نجد في مقررا ا مادة واحدة في الحاسوب.[39] بل، وفي أحدث جامعة إسلامية في أكثر البلدان الإسلامية تطوراً في تقنية نظم المعلومات -أي ماليزيا- تحظى هذه المادة باهتمام ضئيل، لا يتعدى أن يكون مقدمة تعريفية فقط. وتخلو حتى المعاهد المتخصصة في اللغة العربية من هذا الفرع المهم من علم اللغة. ومثال ذلك معهد الخرطوم الدولي للغة العربية. فهذا المعهد الذي يتبع لأرفع مؤسسة عربية تربوية، وهي المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إحدى منظمات جامعة الدول العربية، تخلو مناهجه من الدراسات الحاسوبية. ورغم أن الحاسوب صار مهماً في تدريس اللغات. ويستخدم في التعليم المباشر والتعليم مِن بعد فإن الجامعات العربية لا يوجد فيها أي برامج لغوية تقدم بمساعدة الحاسوب. بل ولا توجد دراسة عليا في الجامعات في استخدام الحاسوب في تدريس اللغة العربية *Computer Assisted Arabic Programme*.

لقد أدى عدم الاهتمام بدور علم اللغة الآلي وتقنية لمعلومات إلى ضآلة نظم وشبكات المعلومات العربية، وأدى كذلك إلى صعوبة البحث في شبكة المعلومات الدولية؛ ولذا فإن معظم المعارف الإسلامية والعربية تخزن بلغات أجنبية.

نعم، إن معظم المعلومات في شبكة المعلومات الدولية تعتمد على استعمال الحرف اللاتيني في البحث والتخزين. فاللغات ذات الحرف اللاتيني لا تجابه بإشكاليات كما تجابه اللغة العربية وتلك التي لا تستخدم الحرف اللاتيني كالصينية، والكورية، والعبرية. ولكن بعضاً من هذه

---

38 المرجع السابق.

39 أنظر موقع الأزهر في شبكة المعلومات الدولية:

http://www.frcu.eun.eg/www/universities/html/azhar.html

اللغات كاليابانية، والصينية، والكورية بل والعبرية قد قطع شوطاً كبيراً في التغلب على هذه الإشكاليات.

إن عدم اهتمام أقسام علم اللغة بعلم اللغة الآلي، ترك مجال نظم المعلومات للفنيين الذين يتأهلون من كليات: الهندسة ونظم المعلومات والأقسام الأخرى ذات الصلة بعلوم الحاسوب. وبما أ م غير مؤهلين تأهلاً لُغوياً عالياً فإ م يقعون في أخطاء جسيمة عند تخزين المعلومات باللغة العربية. ويخطئون كذلك في إيجاد المقابل العربي المناسب للمصطلح الأجنبي.

هل من علم لغة إسلامي؟

لقد طرح هذا السؤال الذي يجسد أملاً محاولة لتجديد الفكر اللغوي العربي الإسلامي، ولإقامة بديل ذي لون إسلامي. وحقيق بنا أن نذكر في هذا المقام أن هذه المحاولة -أي التجديد- ليست طارئة في التفكير العربي فهي دعوة قديمة، وإن انطلقت من منطلقات مختلفة منها القومي ومنها الديني.

وهذه الدعوات -وإن اختلفت في غايا ا- فهي تتفق في مظهرها وآليا ا فالإصلاح في كل الدعوات شامل لكل أفرع اللغة من نحو، وصرف، وبلاغة. كما أنه نحو إصلاح منهج البحث والمحتوى بل وطريقة التقديم.

ففي مجال النحو[40] ظهرت دعوات قديمة تشكو من صعوبة النحو. يقول خلف الأحمر: "لما رأيت النحويين وأصحاب العربية أجمعين قد استعملوا التطويل وكثرة العلل وأغفلوا ما يحتاج إليه المتعلم المتبلغ في النحو من المختصر، والطرق العربية، والمأخذ الذي يخف على المبتدئ حفظه ويعمل فيه عقله، ويحيط به فهمه. فأمعنت النظر والفكر في كتاب أؤلفه، وأجمع فيه الأصول والأدوات والعوامل على أصول المبتدئين ليستغني به المتعلم عن التطويل، فعملت هذه الأوراق."[41]

---

40 لقد خصصنا الحديث هنا عن إصلاح النحو فقط وما ذلك إلا لأن الشكوى من صعوبة النحو ومنذ القرن الثاني الهجري قد أسفرت عن اجتهادات لتيسيره بخلاف المجالات الأخرى.

41 الأحمر، خلف، **مقدمة في النحو**، (ترجمة عز الدين التنوخي) دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، 1961، ص 33.

ومن الذين نادوا بإصلاح النحو يومئذٍ أبو على الفارسي (ت 377 هـ) والذي علق على خلافه مع أبى الحسن الرماني (ت 374 هـ) بقوله "إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شئ. وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شئ."[42] وتلا ذلك ثورة ابن مضاء القرطبي (1119-1195م) على المذهب النحوي التقليدي التي نادى فيها بإلغاء نظرية العامل، والقياس المنطقي، وإلغاء التمارين والتطبيقات الافتراضية.

وتلت تلك المحاولات في العصر الحديث اجتهادات عصرية محافظة بدأها إبراهيم مصطفي في كتابه "إحياء النحو"، وتلتها محاولات أخرى قام ا محدثون رأوا أن إشكالية النحو العربي وكل علوم العربية الأخرى من الممكن تذليلها. وذلك بتطبيق معطيات علم اللغة الحديث. وكان جورجي زيدان رائد هذه المدرسة. وقد حاول أن يعرض شيئاً مما تداوله اللغويون في الغرب عن اللغة وطرق تحليلها في كتابيه "الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية" و"اللغة كائن حي." وقد قام فعلاً بمحاولات أخرى لتذليل النحو العربي على نمط النظرية التوليدية التحويلية.[43]

وفي هذا العصر الذي انتظمت فيه الصحوة الإسلامية وتمددت، دعا بعض العاملين في حقل اللغويات ذوو النـزعة الإسلامية بضرورة البحث عن بديل للعلوم اللغوية يقوم على معايير وقيم الإسلام؛ ليخدم قضايا الأمة، فظهرت دعوات إلى علم لغة شرعي[44] شبيهة بالدعوات التي تدعو إلى أدب إسلامي.

والمعروف بداهة أن العلم تراث بشري، وليس إنجازاً خاصاً بأمة معينة ومن يقول إن المعرفة بما وصلت إليه، قد صِنعت فقط في الغرب، ضلّ الحق، وظلم كثيراً من الأمم. فالتاريخ يثبت أن كل أمة من الأمم قد وضعت لبنة في بنية المعرفة. وأن المسلمين قد قاموا بوضع أعظم اللبنات في تاريخ العلم، غير أن الغرب الذي انتهت إليه السيادة العلمية الآن، قد فرض عقيدته،

---

[42] السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**.(تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي، ط1، 2|181.

[43] خليل، حلمي. **العربية وعلم اللغة البنيوي: دراسة في الفكر اللغوي العربي الحديث،** الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988م.

[44] عبد السلام، أحمد شيخ. "نحو علم لغة شرعي: دراسة في المنهجية اللغوية للعلوم الشرعية"، **ندوة المنهجية في اللغة والأدب،** الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 7 / 2 / 1998م.

وفلسفته، وقيمه السائدة، على العلوم الإنسانية، فصارت" غريبة الفكرة والنظرة، بل التطبيق أيضاً فالأمثلة منتزعة من الغرب."[45]

ودخلت تلك العلوم إلى عالمنا الإسلامي، بما فيها من تناقض مع ديننا الحنيف. وقبلها المسلمون كما هي دون تبديل وتعديل. ودفعت هذه الحالة من التبعية الغيورين من علماء المسلمين إلى البحث عن بدائل إسلامية للعلوم الإنسانية والتي أثر فيها التفكير الغربي العلماني فظهرت مصطلحات: كعلم الاجتماع الإسلامي، وعلم الاقتصاد الإسلامي، وعلم النفس الإسلامي، والإعلام الإسلامي، وغيرها من النظم والمعارف.

إن القول بقيام علم لغة إسلامي صرف، يقيم بين المسلمين والآخرين سياجاً، مما يؤدي إلى عزلة، تحرم المسلمين من الاستفادة من معطيات الآخرين المفيدة؛ فالحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أنى وجدها، فليس كل ما أتى به الغرب شراً. وكما يرى القرضاوي فيجب "أن تكون لنا (مدارس إسلامية) في هذه العلوم: المدرسة السلوكية في علم النفس، والمدرسة الإسلامية في علم الاجتماع، وهكذا....."[46] وحملاً على هذا، يفضل أن تكون لنا مدارس أو مداخل إسلامية إلى علوم اللغة وآدا ا.

إن المدخل الإسلامي أو الإطار الإسلامي في علوم اللغة يجب أن يكون ذا هدف رسالي، يتخذ مصادر المعرفة الإسلامية مرجعية له، ويفسر الظواهر اللغوية بناء على القرآن والسنة مستفيداً من معطيات العلوم الإنسانية التي لا تتعارض مع العقيدة.

إن علم اللغة ذا التوجه الإسلامي يجب ألا يسير خلف علم اللغة علماني النـزعة. أو يكون نسخة معربة له، ويردد مقولاته بلا وعي. إذ يجب أن تكون له شخصيته واهتماماته.

---

45 القرضاوي، يوسف. من تقديمه لكتاب (التفكر من المشاهدة الى الشهود: دراسة نفسية اسلامية)، تأليف د. مالك بدري، القاهرة: دار الوفاء، 1991، ص 12.

46 المصدر السابق، ص 12.

أهم قضايا علم اللغة ذي التوجه الإسلامي

وبعد فإن الدارس ذي النـزعة الإسلامية ينبغي أن يهتم بأهم القضايا التي تمس حاضر ومستقبل الأمة وتخدم الدين. وهذه القضايا كثيرة. غير أن هذه الدراسة تشير إلى أبرزها وأهمها وهي، مثالاً لا حصراً:

العربية وعلوم الدين

ورد في توصيات مؤتمر علوم الشريعة الذي عقد في عمان عام 1994 أن "العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربية، وما يتصل بهذه العلاقة من قضايا ذات أهمية بالغة في فهم القرآن الكريم وتطوير اللغة العربية وفقهها وتوضيح العلاقة بين إطلاقية القرآن ونسبية اللغة العربية."[47]

فالعربية ترتبط بعلوم الدين ارتباط توحد، بحيث لا فكاك منها. ويقول ابن خلدون عن العلاقة بين العلوم اللغوية وعلوم الدين " وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه، وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولاً، وهذا هو علم التفسير. ثم بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء به من عند الله سبحانه، واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات. ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم، وعدالتهم، ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث. ثم لا بد من استنباط هذه الحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه.."[48]

ومن هذا يظهر أن للغة وعلومها واقعاً مركزياً في تأسيس برنامج تكاملي "لاستنباط الأحكام الشرعية المُعالِجة لقضايا الواقع الإنسان، واستكشاف الحقائق العلمية من النصوص القرآنية والحديثية، وتحليل النصوص التراثية المبينة لها، وربط الخصائص النظمية والأسلوبية

---

47 **بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الإسلامية**. تحرير د. فتحي حسن ملكاوي ود. محمد عبد الكريم أبو سل، عمان: جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية والمعهد العلمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 15.

48 المصدر السابق، ص 435 و436.

للخطاب الإسلامي بوجه عام بمناهجه في بيان السنن الكونية، وتقديم الحقائق العلمية ومخاطبة العقول، ونقل الأفكار، ومعالجة الأوضاع الإنسانية المتجددة."[49]

وإيمانا بهذا الارتباط أوجب الراغب الأصفهاني على مفسر كتاب الله أن يتقن عشرة علوم، منها علم اللغة، وعلم الاشتقاق، وعلم النحو، وعلم القراءات[50]، وأضاف السيوطي رحمه تعالى علوماً لغوية أخرى منها: علم التصريف، وعلم البيان، وعلم المعاني. فالمفسر الذي لا يتقن هذه العلوم يفسر بالرأي.[51]

إذن فالنظر في كتاب الله والحديث الشريف "لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية، لأنه متوقف عليها، وهي أصناف، فمنها علم اللغة وعلم النحو"[52] وحري به أيضاً أن يدرس علوماً عصرية أخرى لم يعاصرها السيوطي، ولا الأصفهاني، منها علوم لغوية، وأخرى غير لغوية. ومن الأولى: علم اللغة النفسي، وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم الأسلوب، وتحليل الخطاب.

إن هذه النـزعة التكاملية بين علوم الدين وعلوم اللغة ستقود إلى فهم عميق بمقاصد الخطاب الديني. وهذا الفهم العميق سيرفد الأمة بعلماء جديرين بأن يقودوا حركة البعث الحضاري، وإحياء حركة الاجتهاد التي تعطلت منذ أزمان سحيقة.

ومن هنا ينبغي إقامة الدرس اللغوي العربي بما يخدم هذه العلاقة. وخروجاً من الإطار النظري إلى فضاء الواقع والتطبيق نجد أن علوم اللغة بصورها الراهنة فيها كثير من الحشو والإطالة والتكلف وفيها ما لا فائدة منه مثل: الغريب والاستثناء والمهجور. مما يجعل تعلم العربية عسيراً. ولأن القرآن كلام الله، وما يبتغى من درس العربية وتعلمها هو فهم كلام الله فيجب أن نقيم العربية على ما جاء في كلام الله ورسوله.

---

49 عبد السلام، أحمد شيخ. "مناهج الدراسات اللغوية الحديثة وتوظيفها في التعامل مع نصوص الوحي" ورقة قدمت إلى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1977.

50 مقدمة جامع التفاسير، ص 94 – 97.

51 السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، 1987م، ج 1، ص 181.

52 ابن خلدون، عبد الرحمن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961م، ص 436.

الترجمة

إن الترجمة المنشودة ذات شقين، فهي نقل من العربية وإليها. فاللغة العربية ذات تراث علمي ضخم يتمثل في القرآن والتراث. وهي بهذه تشكل ثروة معرفية هائلة أسهمت وتسهم في الارتقاء بالعقل الإنساني عامة. وكثير من ذلك لا يتم إلا بواسطة الترجمة.

وإذا كان من الممكن ترجمة التراث إلى اللغات الأخرى فإنه من المستحيل ترجمة القرآن إلى أي لغة أخرى كما قال بذلك ابن تيميه. ولذا فإنه يجب ترجمة معانيه.

ولهذه الترجمة من العربية غاية تربوية، وأخرى دعوية. فالجمهور من المسلمين ليست العربية لسانهم. وكثير من علماء المسلمين نوه إلى أن علوم الشريعة الإسلامية لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم.[53] منهم: الإمام الشاطبي وابن قتيبة وابن تيميه.

والترجمة من اللغات الأخرى يجب أن توجه لترجمة منجزات العقل البشري في مجال التقنية والعلوم وأن يكون لهذه القِدح المُعلّى. ثم بعد ذلك يهتم بالمفيد من هذه اللغات في الآداب والعلوم الإنسانية ويترك الغث الزبد الذي يذهب جفاء.

ولذا ولفهم تعاليم الدين الإسلامي فهماً صحيحاً، ولنقل ثروات الأمم الأخرى في مجال العلوم وغيره، ينبغي أن تهتم المؤسسات التربوية بالارتقاء بدرس الترجمة وإنجاب تراجمة يجيدون العربية واللغات الأخرى المترجم إليها.

التعريب

إن تلقي المعرفة بلسان أجنبي ذو مثالب عديدة منها أن الاستيعاب لا يكون في مستوى حالة التلقي باللغة الأم. وقديماً فطن إلى ذلك علماء الأمة. يقول ابن خلدون "والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطه الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون ذلك حجاباً كما قلناه."[54] ويستمر قائلاً: "حتى إن طالب العلم من

---

53 العلواني، طه جابر. محاضرة بعنوان "عربية القرآن: لا دخيل في القرآن الكريم".(تلخيص وعرض عبد الله أحمد بن حمدي). المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 21 مايو 2001م، أنظر ذلك في: *http://iiit.org/Ar/conferences/QuranicArabic.htm*

54 ابن خلدون، مصدر سابق، ص 1054.

أهل هذه الألسن (البربري والفارسي والرومي والإفرنج) إذا طلبه من أهل اللسان العربي ومن كتبهم جاء مقصراً في معارفه عن الغاية والتحصيل وما ذلك إلا من قبل اللسان."[55] فالإنسان الذي يفكر بلغته أكثر قدرة على الإبداع وصنع الحضارة وما يكن العربي مبدعاً فإنه سيبقى مستهلكاً للحضارة، عاجزاً عن صناعتها.

إن علم اللغة يجب أن يقود حركة التعريب. وذلك لاستعادة الهوية العربية وللقضاء على التخلف. ولن تفلح حركة تعريب لم تبن على أسس لغوية وعلمية. فحركة التعريب "جمدت عند توقف الاجتهاد اللغوي وانحسار العربية، وانغلاقها في قوالب محنطة."[56]

الخلاصة

من هذا العرض يتضح بجلاء خصوصية قراءة الوحي للغة العربية كما يتضح كذلك مدى أهمية القراءة الكونية لعلوم اللغة العربية. فقراءة العربية قراءة وحي هي قراءة للتأصيل في المنهجية وذلك لإحياء المنهجية التراثية التي من الممكن استخدامها في هذا العصر وتقديمها للعالم مرة أخرى في ثوب عصري. كما أ ا إعادة لقراءة الواقع اللغوي وذلك لتنقيته من المؤثرات الفكرية المتعارضة مع مبادئ الدين الإسلامي الحنيف. وما ذلك إلا لأن اللغة في الواقع الإسلامي لا تدرس لذا ا، ولا لغاية دنيوية فقط وإنما تدرس كوسيلة لفهم العقيدة وفهم مقاصد الشرع ومن ثم تقديم الفهم الإسلامي الصائب حتى لا يكون العجز اللغوي عائقاً في فهم الإسلام.

أما القراءة الكونية فقد أظهرت مدى البون الشاسع بين الدرس اللغوي المعاصر الذي استفاد من معطيات التقنية وبين الدرس اللغوي العربي الذي ما زال محنطاً في منهجية بالية. وما زالت قضاياه لا تمت لهذا العصر بصلة. ومن هنا وجب استشراف منهجية عصرية وقضايا عصرية جديدة تستفيد من معطيات علم اللغة بصور ا المعاصرة وتستلهم من خلال قراءة الوحي مقاصد الإسلام وقيمه العليا في التوحيد والتزكية والعمران. والله الموفق وهو المستعان.

---

55 المصدر السابق، ص 1097.

56 الصيادي، محمد المنجي. " التعريب في الوطن العربي "، **مؤتمر التعريب**، بيروت: مركز دراسات الوحدة، 1986، ص 1097.

الإنسان بين شريعتين
رؤية قرآنية لمعرفة الذات ومعرفة الآخر

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

تمهيد

يولد الإنسان مزوداً بالعقل والإدراك الذي ميزه الله به عن سائر المخلوقات، وهو ذلك التميز الذي أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى "وعلم آدم الأسماءَ كُلها" (البقرة:31) فليس المقصود -فيما أرى هنا- تعليم آدم منطوق أسماء الأشياء، فذلك مما لا يدل عليه تكوين الإنسان وقدرته كما فطره الله، ولأن معنى ذلك معرفة أسماء الأشياء التي لم يرها أبونا آدم في حالته الحضارية البدائية[1] إلى أن تقوم الساعة، وبكل اللغات، ووقوع ذلك على تلك الهيئة هو أمر ليس له أثر في تاريخ الإنسان ولا يوجد عليه دليل محسوس فيما يعرف من طبائع البشر وقدرا م.

فإذا علمنا أيضاً أن منطوق الاسم لا معنى ولا قيمة له إذا لم يكن هناك وعي بمعناه وبدلالته، وهو العلم بطبيعة المسمى، وبكنهه، وبوظيفته، بشكل من الأشكال، فإن المعنى الممكن هنا لابد من أن ينصرف إلى قدرة الإنسان على الإدراك، وقدرته على تجريد المشتركات التي تضم المفردات، وردها إلى أصول وأجناس -وهو من الواضح في أصل خلق آدم حين سوي ونفخت فيه الروح- فالكراسي أو المباني أو الحيوانات -على سبيل المثال- تتعدد أشكالاً وألواناً ومظاهر وتراكيب، ويختلف كل نوع واحد منها عن الآخر، إلا أ ا في مجموعها ترجع إلى تشا ات وأبعاد تضم مفردا ا بعضها إلى بعض، وتجعلها في أجناس

---

* دكتوراه في العلوم السياسية ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس مؤسسة تنمية الناشئة / الولايات المتحدة الأمريكية.

1 نوعية إيمان أبينا آدم وصلته بالله هي قضية وجدانية لا علاقة لها بالقضية الحضارية الثقافية العمرانية المادية، ومن ذلك أن البدوي البسيط في الصحراء قد يكون أفضل إيماناً وأنقى سريرة ووجداناً من بعض العلماء المبرزين الملحدين المستكبرين في أرقى العواصم الحضارية العمرانية في العالم.

وأنواع، فهناك كرسي المكتب، وكرسي الاستقبال، وكرسي السيارة، وهناك الكرسي الكبير، والكرسي الصغير، وهناك الكرسي الخشبي، والكرسي المعدني، والكرسي البلاستيكي، وهناك أشكال وألوان وأحجام من الكراسي، لكن الذي يجمعها تحت هذا المسمى جميعاً أ ا أداة للجلوس والراحة. وقدرة الإنسان على الإدراك والتمييز والتجريد هي أصل قدرة العلم والمعرفة عند الإنسان، وقدرته على توليد الأفكار والمبتكرات، وتوليد رموز أسمائها في اللغات الإنسانية المختلفة، وفي رأيي؛ فإن قدرة الإنسان على الإدراك، وقدرته اللغوية التي مكنته من إيجاد الرموز وإطلاقها على المسميات، وهي الأسماء، وقدرته على استخدامها، إنما هو أصل قدرة الإنسان الحضارية والعمرانية، ومن دون قدرة الإنسان على صياغة الرموز واستخدامها لم يكن باستطاعته الكتابة، ولا تطوير العلوم والمعارف، ولا الاستخلاف في الأرض، وإن ذلك هو المقصود بـ (تعليم الأسماء) الذي أشار إليه القرآن الكريم، وميز الله به الإنسان.

ومن ضرورات العقل والإدراك اللذين ميـز الله الإنسان ما، ملكة التفكر والتدبر والبحث والنظر، وتوليد الأفكار، وتصميم إبداعات العمران، وإتقان الصنعة في حياته، واتخاذ دليل له في دروب الحياة، يعينه على فهم معنى الحياة، وتحمل أعبائها ومسئوليا ا.

وكان لابد للعقل والإدراك الإنساني -على ما هو عليه من إدراك وتفكر- من أن يتساءل عن طبيعة ذاته، وعن معنى وجوده وعالمه والغاية منه، ويتساءل عن مصدر هذا الوجود وهذا العالم، وعن معنى مفرداته وعلاقا ا وتفاو ا، وعن طبيعة علاقاته ا وعن مصيره، ومصير عالمه. وهذا التساؤل في إدراك الإنسان وجوهر ضميره هو أساس الجانب الروحي في الإنسان، وهو مصدر الدين الذي يكون جانباً أساسياً من حياته ومن تطلعاته، ومنه يتأتى ويصدر هذا التساؤل وهذا البحث الديني الفلسفي والضميري، ويأخذ بتلابيب كل فرد إنساني بشكل أو بآخر، وهذه القضية هي الإشكال الذي شغل المفكرين والفلاسفة -على مر العصور- في مختلف أبعاده وغيبياته ومعمياته، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهو ما جاءت بشأنه رسائل الأنبياء وبعث من أجله الرسل، وهو الأمر الذي تعرضت لقضاياه مختلف العقائد والأديان والفلسفات.

الوعي الإنساني: طبيعته وحدوده

لقد كان من الواضح -وما يزال- أن الإنسان- وهو الجزء المحدود بعقله ومنطقه وإدراكه- لا يستطيع أن يدرك الكلي والمطلق وغير المحدود، ومن هنا جاءت حاجة الإنسان إلى معالم تضيء له مجهولات دروب الحياة، و ـديه إلى غايا ـا، وتبعث في نفسه الأمن والطمأنينة، وتفسر له، وتعرفه معنى وجوده، والغاية من هذا الوجود، ومآل هذا الوجود، والسبيل إلى التعامل معه وطلب السلامة في مآله، فكانت الأديان والرسالات والعقائد الغيبية -على مر العصور- هي مصدر هذه الهداية، ومنبع الأمن والطمأنينة، في هذا ا ال، للنفس البشرية.

وعلى الرغم من إيمان البشر بما يتوارثونه ويؤمنون به من العقائد والأديان، فإن العقل الإنساني وما أودعه الله فيه من فطرة السعي نحو الفهم والإدراك والمعرفة؛ كان لا بد له من التساؤل والملاحظة ومحاولة الفهم العقلي حيال كل شيء، فإلى جانب الإيمان الوجداني كان البحث العقلي عن مصدر الوجود، ومعنى الوجود، وغاية الوجود، ومصير الوجود، في حدود إدراك العقل ومنطقه، وهي تساؤلات كانت محل عناية الفلسفة والفلاسفة.

والفلسفة ـذا المعنى إنما هي تعبير عن فطرة الإدراك المنطقي، وطلب المعرفة الحسية، فإذا أدرك الإنسان والمفكر والفيلسوف طبيعة هذه القضية حينما يتصدى لها، وأيقن محدودية منطقه وإدراكه الجزئي بشأ ا؛ فإن البحث والتفكر يكون وسيلة إلى نور الممكن من المعرفة، وأداة موصلة إلى زيادة الطمأنينة والإيمان، وعندها لا تكون المعرفة العقلية مناقضةً للمعرفة والطمأنينة الإيمانية الوجدانية.

لقد كانت المعرفة الرشيدة عند الملائكة مدعاة للإيمان والطمأنينة؛ وذلك حينما تساءلوا -بحكم ما يعلمون من طبيعة الإنسان الملموسة في طوره الحيواني، قبل أن يسويه الله ويضيف إلى تكوينه الروح والعقل والعلم- عن قدراته وصفاته الحيوانية في الإفساد والظلم والعدوان، فكانت إجابة الخالق صاحب القدرة والعلم الكلي المطلق مدعاةً إلى طمأنتهم وتعزيز إيما م وتقبلهم، فقال تعالى: "وإِذْ قَالَ ربك لِلْملائِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الأَرضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِك الدماءَ ونحن نسبح بِحمدِك ونقَدس لَك قَالَ إِني أَعلَم ما لا تعلَمونَ، وعلم آدم الأَسماءَ كُلَّها ثُم عرضهم علَى الْملائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي

بِأسماءِ هؤلاء إِنْ كُنتم صادِقِين * قَالُوا سبحانك لا عِلْم لَنا إِلا ما علمتنا إِنك أنت الْعلِيم الْحكِيم" (البقرة: 30-32) أما إبليس فقد غره علمه الجزئي وأعماه عن محدوديته ومحدودية إدراكه ومنطقه فكان ذلك سبباً في استكباره وكفره وضلاله، وهو حال كثير من "العلماء" الملحدين الذين أصبح علمهم الجزئي سبباً في ضلالهم وكفرهم واستكبارهم: "إِذْ قَالَ ربك لِلْملاِئكَةِ إِني خالِق بشرا مِن طِينٍ * فَإِذَا سويته ونفَخت فِيهِ مِن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين، فَسجد الْملاِئكَةُ كُلهم أَجمعونَ، إلا إِبلِيس استكْبر وكَانَ مِن الْكَافِرِين، قَالَ يا إِبلِيس ما منعك أَنْ تسجد لِما خلَقْت بِيدي أَستكْبرت أَم كُنت مِن الْعالِين، قَالَ أَنا خير مِنه خلَقْتنِي مِن نارٍ وخلَقْته مِن طِينٍ" (سورة ص: 71-76)[2] فَعِلْم إبليس أن مادة خلقه -وهي النار المدمرة- هي من نوعٍ أرقى من مادة الطين المنحطة الخامدة التي خلِق منا الإنسان أعماه عن محدوديته نسبة إلى علم الله المطلق، وحكمته وقدرته المطلقة، وبما سيميز الله به الإنسان من نور الروح والعقل والإدراك. فهو الذي وهب الإنسان الإدراك والمسئولية، وهو الذي جمع فيه الروح بتساميها إلى جانب الطين بانحطاطه، فبذلك العمى والاستكبار ضل إبليس وكفر.

ولذلك فالعلم الراشد المهتدي مدعاةٌ إلى التفكير والتدبر والطمأنينة والإيمان، وتساؤل الفطرة وبحثها وتنقيبها وتدبرها هو السبيل إلى الرشد وإدراكِ الحدود المؤدية إلى الاقتناع وطمأنينة الإيمان، وليس صحيحاً أن الجهل وعدم التفكر والتدبر هو السبيل الأفضل إلى الإيمان، كما أنه ليس صحيحاً أن البحث والنظر والتفكر والتدبر مدعاة إلى الكفر والإلحاد، فهذا لا يصح إلا في حالة من ضل عن ادراك ذاته، وغفل عن محدوديتها، وعمي عن إدراك محدودية علمه ومنطقه تجاه الكلي؛ الذي ينطق كل ما حول الإنسان دالاً على عظمته وقدرته، ودقة إحكام صنعته وخلقه، ولأن الجهل وعدم التفكر والتدبر -على أشكاله المختلفة- إذا أصبح إلغاءً للعقل والتفكر وتوليد الاقتناع، فإن ذلك في حقيقته رهب وهرب وضعف إيمان، لأن الإيمان صنو الثقة والاقتناع والطمأنينة، بحسب حال كل نفس وأحوالها ومعارفها وقدرات إدراكها؛ التي تتعلق في ٍاية المطاف بإدراك عظمة الخالق ودقة صنعه وعدم محدودية قدرته، إلى جانب محدودية علم الإنسان ومنطقه. وهذا لا يتعارض مع أن ما

[2] أنظر أيضاً الآية: (الأعراف: 12-13).

يقع في دائرة معارف البدوي البسيط ومداركه، غير ما يقع في دائرة معارف العلماء والمفكرين في الحواضر ومداركهم، ولكنهم كلهم سواء في إدراك محدوديتهم ومحدودية منطقهم، وفي إدراكهم لعظمة الخالق والخلق.

إن تقدم العلوم والمعارف في طبائع الكائنات وآفاقها لا يزال يزداد ويتسع ويفتح مجالات أوسع لإدراك عظمة الخالق والخلق، ولا يمكن إلا أن تكون تلك الآفاق مجالاً للتأمل والتفكر الذي يولد المزيد من الاقتناعات، ويبعث الكثير من الطمأنينة في النفس، ويعمق الإيمان في الذات، دون أن يغير ذلك الأمر شيئاً من الثوابت المتعلقة بمحدودية الإنسان وإدراكه ومنطقه، وعظمة الخالق والخلق وخيرية غايته.

إن أهم حقيقة في عالم الإنسان هي وجوده، إلا أن منطقه الجزئي المحدود يحتم عدم وجوده أصلاً؛ لأنه لا شيء في منطق الإنسان وعالمه يوجد من دون سبب، ولا بد لهذا المنطق من أن ينتهي بالإنسان إلى أنه يجب ألا يوجد، فلا شيء يوجد في الإنسان الملموس المحسوس من لا شيء، وهذا يعني في منطقه حتمية عدم الوجود، ولكن الإنسان موجود، وتلك أول حقيقة وأهم حقيقة يعيها ويلمسها في ذاته وكيانه، وفي ذلك تعارض بين وجود ولا وجود، والإشكال يكمن هنا لا في الوجود؛ بل في محدودية منطق الإنسان، ومحدودية إدراكه. فالوجود لا يخضع لمنطق الإنسان، لكنه يخضع لمنطق أعلى من منطقه، وسوف يدرك ذلك ويعلم أبعاده وأبعاد منطقه حينما تنتهي رحلة حياته وامتحانا ا، وحينما ينتقل إلى العالم الأعلى الذي فيه: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر)[3]، "بلْ كذبوا بِالْحق لَما جاءَهم فَهم فِي أَمرٍ مرِيجٍ * أَفَلَم ينظُروا إِلَى السماءِ فَوقَهم كَيف بنيناها وزيناها وما لَها مِن فُروجٍ، والأَرض مددناها وأَلْقَينا فِيها رواسِي وأَنبتنا فِيها مِن كُل زوجٍ بهِيجٍ، تبصِرةً وذِكْرى لِكُل عبدٍ منِيبٍ، ونزلْنا مِن السماءِ ماءً مباركًا فَأَنبتنا بِهِ جناتٍ وحب الْحصِيدِ، والنخلَ باسِقَاتٍ لَها طَلْع نضِيد، رِزقًا لِلْعِبادِ وأَحيينا بِهِ بلْدةً ميتا كَذَلِك الْخروج، كَذبت قَبلَهم قَوم نوحٍ وأَصحاب الرس وثَمود، وعاد وفِرعونُ وإِخوانُ لُوطٍ * وأَصحاب الأَيكَةِ وقَوم تبعٍ كُل كَذب الرسلَ فَحق وعِيدِ، أَفَعيِينا بِالْخلْقِ الأَولِ بلْ هم فِي لَبسٍ مِن خلْقٍ جدِيد، ولَقَد خلَقْنا الإِنسانَ ونعلَم ما توسوِس بِهِ نفْسه ونحن أَقْرب إِلَيهِ مِن

[3] مسند الإمام أحمد، رقم الحديث، 10172.

حبل الْورِيدِ، ِإذْ يتلَقى الْمتلَقيان عن الْيمِينِ وعن الشمال قَعِيد، ما يلْفِظُ ِمن قَولٍ ِإلا لَديهِ رقِيب عتِيد، وجاءَت سكْرةُ الْموتِ ِبالْحق ذَلِك ما كُنت ِمنه تحِيد، ونفِخ ِفي الصورِ ذَلِك يوم الْوعِيدِ، وجاءَت كُل نفْسٍ معها سائِق وشهِيد، لَقَد كُنت ِفي غَفْلَةٍ ِمن هذَا فَكَشفْنا عنك غِطَاءَك فَبصرك الْيوم حدِيد،(ق: 5- 22).

ولتوضيح هذه القضية فإننا نعلم أن مستوى ذكاء القطط، أو أي حيوان آخر، لا يجعلها قادرة على إدراك المعادلات الرياضية، وهذا لا يعني أن القطة غبية، وهذا لا يعني أيضاً أن المعادلات الرياضية التي لم تستطع القطط والحيوانات إدراكها لا وجود لها أصلاً، وإنما كل ما يعنيه هذا الأمر هو محدودية إدراك القطة أو سائر الحيوانات، ومحدودية إدراك منطقها، أياً كان مستوى هذا الإدراك أو ذلك المنطق، إذ من المؤكد أن المعادلات تخضع لإدراك ومنطق أعلى بكثير مما هو موجود لدى الحيوانات والقطط، وإن إنكار محدودية الخلق نسبة إلى الخالق هي من ِقبل إبليس –حين عصى- هو من باب الاستكبار القبيح الذي قد وقع في شراكه بعض البشر من أهل الكِبر والإلحاد.

ومن الحقائق التي يعلمها الإنسان، ويعلمها المستكبرون من "العلماء" قبل سواهم، أنه كلما اكتشف الإنسان مستوى أعلى من المنطق رأى في الأمور ذا ا ما لم يره من قبل، فكثير من حقائق العلم وخواص المواد وطبائعها وطاقا ا وإمكانا ا وما تخبئه من الخصائص والإمكانات قد تغير في البعد الذري عما كان مقرراً في البعد الحسي، فلم تعد الجوامد ساكنة خامدة؛ بل كلما اشتد جمودها وكثافتها وحس خمودها أصبحت حركتها الذرية أشد وأكبر، ولم تعد المادة في بعدِ انفجارا ا الذرية والهيدروجينية "لا تفنى ولا تستحدث" بل أصبحت المادة في هذه الأبعاد "تفنى وتستحدث"، كما أن ما كان يصعب تصوره من درجات الحرارة المرتفعة جداً حتى ولو أشعلنا غابات الأرض مجتمعة، أصبح ذلك ممكناً بكم قليلٍ من المواد المشعة، وكل هذا وأكثر منه في آفاق العلوم ما يدل على محدودية علم الإنسان ومحدودية منطقه وإدراكه قياساً بعلم الخالق القادر الحكيم المطلق المتبدي للإنسان في قدراته وإحكامه في خلق الكون بما لا يستطيع الإنسان معه أن ينكره أياً كان مستوى علمه ووعيه وإدراكه "قُلْ أَرأَيتم ِإنْ كَانَ ِمن عِندِ اللهِ ثُم كَفَرتم ِبهِ من أَضل ِممن هو ِفي شِقَاقٍ بعِيدٍ، سنرِيهِم آياتِنا ِفي الآفَاقِ وفِي أَنفُسِهِم حتى يتبين لَهم أَنه الْحق أَولَم يكْفِ

بربك أنه على كُل شيءٍ شهيد" (فصلت: 52-53) ولقد فصلت في مقام آخر[4] بعض القضايا المتعلقة بأمر الإيمان ودواعيه التي ساعدتني على طلب الفكر والتأمل سبباً لطلب الحقيقة دون خوف أو وجل.

وبالإيمان الذي يتغلغل في أعماق النفس، ويهدي الفكر، ويسدد المسير، ويوجه السلوك، فإن يجب أن لا يتردد في مواجهة النفس بما يثور في خلجا ا من تساؤلات، وما يعصف بخواطرها من ملاحظات، لا تغير-مهما بلغت حيرة النفس تجاهها، واستعصى على العقل فهمها وإدراك الحكمة الكامنة وراءها- من القناعات الكية غنطلاقاً من إدراكِ النفس لعظمة الخالق، وإبداع صنعته، وقدرته وحكمته وحسن تدبيره للخلائق، وفي الوقت نفسه فإن ذلك يؤكد إدراك الإنسان التام لمحدوديته ومحدودية منطقه وعلمه، ولذلك فإنني لا أجد في تساؤلاتي ولا في تدبري ولا في حيرتي ما يتعارض مع إيماني بالله وبالرسالة وبالغيب، وأجد في التساؤل والبحث والتنقيب -بل وفي الحيرة- وسائلَ ودواعٍَ لتعميق إيماني وثقتي بالله ويقيني بعظيم قدرته وعلمه وحكمته، وهو أمر يؤكد في الوقت نفسه إدراكي لعجزي وجهلي ومحدودية إدراكي ومنطقي.

وهذا المقال هو رغبة في إشراك القارئ في البحث عن إجابة عن بعض هذه الأسئلة والملاحظات الصعبة التي تدور بخلدي وخلد كثير من الناس وتستعصي على الإدراك والفهم والمنطق، وأظنني قد دفعت بتفكيري فيها إلى تحقيق خطوة أبعد ترضي في النفس فطرة طلب المعرفة والبحث عن الحقيقة بقدر ما وهبني الله من العقل والمنطق والإدراك وحسن الاستدلال.

شريعة الغاب

والسؤال موضع التفكر في هذه المقالة يتعلق بظاهرةٍ استوقفت نظري وتأملي طويلاً وتساءلت عن معناها، وعن الحكمة الكامنة فيها، وهذه الظاهرة هي ظاهرة دورة الحياة، حيث يتحتم على بعض الكائنات لتبقى وتحفظ وجودها أن "تعتدي" وأن "تفترس" سواها،

4 أبو سليمان، عبد الحميد. تأملات في ظاهرية ابن حزم وإعجاز الرسالة المحمدية. **التجديد**، عدد 2، فبراير 1998، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ص 166-173.

وهو ما يسمى في القانون الغربي "قانون الغاب"، فالكواسر القوية من الحيوانات والدواب على مختلف أجناسها في البر والبحر والجو لا بد لها لكي تعيش من أن تفترس سواها ولاسيما الأضعف منها من الكائنات!! حيث لا بد للأسد من أن يفترس بقر الوحش، ولا بد للذئب من أن يفترس الغزال والحَمل، ولا بد للثعلب من أن يفترس الأرنب، ولا بد للبازي من أن يفترس اليمام والحمام. وأما عن الإنسان فحدث ولا حرج، فكم من ألوف الغزلان والأرانب والحمام واليمام والبقر والخراف والدجاج يفترس الإنسان في حياته؟ وكم من البلايين "تفترس" الإنسانية منها كل عام؟

والسؤال هو لماذا يتحتم على كثير من هذه الكائنات بأشكال مختلفة أن تعيش وتبقى على افتراس سواها وإيلامه؟ وما أثار هذا التساؤل في نفسي صرخة رعب وألم لا أنساها أطلقها أرنب هجم عليه قط، فأطلق تلك الصرخة، وهو الحيوان الألوف الخجول الذي لا تكاد تسمع له صوتاً.

بالطبع سوف يخطر بالبال تلقائياً تفسير دورة الحياة وضرورة توازن الأنواع، وما في ذلك من إتقانٍ وصنعة تخدم الإنسان، وتحفظ الحياة وتديمها، وهذه حكمة وإتقان مفهومان لنا فيما لو سلمنا بضرورة ألا يكون التوازن إلا بنظام دورة الحياة على الأرض بالترتيب والتنظيم الذي نراه. ولكن السؤال يتعلق بقدرة الله غير المحدودة الذي لو شاء لأقام نظاماً وترتيباً آخر بتوازن يدوم دون افتراس ومعاناة وألمٍ لهذه الكائنات العجماوات.

لم أملك إلا أن ألاحظ وأن أتساءل؟ ولم يكن من اليسير إدراك المعنى والحكمة الأشمل في ذلك، وحينما شاركت بعض الإخوة تلك الخاطرة وتأمل تلك الملحوظة وذلك التساؤل لاحظت خوفهم من السؤال والتساؤل، وتضمنت إجابا م الاعتباطية مقولاتٍ عن أهمية الألم، ودوره الضروري في بناء الحياة وتشكيلها، ولكنني بالطبع لم أفهم معنى الألم وضرورته في ما ينال الغزال من الألم بين فكي ذئبٍ في الصحراء، والحوت والسمك في ظلمات البحار، ولو شاء الله جلت حكمته لكان الأمر على غير ذلك.

وأدركت حينها أن بعض الإخوة يخلطون بين الإيمان من ناحية، وتساؤلات طلب الفهم والإدراك من ناحية أخرى، وفي رأيي فإنه لا تعارض بينهما لأن الإيمان ينبثق من الكليات والتأملات، أما التساؤلات فإ ا تنبعث من التفاصيل والجزئيات، فبغض النظر عن

نتيجة تساؤلي ومدى اهتدائي إلى معرفة المعنى التفصيلي أو معرفة معنى جزء بعينه عن الحياة والوجود، فإن ذلك لا يغير من إدراكي ولا من إيماني الكلي بقدرة الله وحكمته التي لا يتوجب أن يحيط ا دائماً إدراكي ومنطقي المحدود، ولكن ذلك في الوقت نفسه لا يلغي واجبي ورغبتي في النظر والتفكر والتدبر بقدر ما يهديني إليه إدراكي ومنطقي وتفكيري وعقلي؛ لأن في ذلك معرفة وتبصرة لي ما دام ذلك البحث والتأمل لا يشو ما الكبر ولا الاستكبار.

وفضلاً عن ذلك فإن التفكر والتدبر هو الذي يهدي الإنسان إلى بلوغ أقصى مداركه، ويوسع سقف معارفه، وهو أداته لإدراك الوحي والرسالة وهديها في شئون حياته ومعاشه، وإن ذلك لا يعفيه من طلب التحقق ومن الفهم السليم. كما يجب أن يكون العقل المهتدي موضع الحرص والثقة والتكامل مع الوحي في فهم الشريعة والتشريع وإعمالهما في شئون الحياة كما أراد الله لهما ليكونا نوراً وهداية للعالمين. أما رفض إعمال العقل المسلم، وعدم الثقة به، والدعوة إلى المتابعة العمياء، والتنكر للبحث والنظر وفهم السنن والوقائع، فهو خلط بين الإيمان والاستكبار يقود إلى العجز والضلال.

وقد خفف من إحساسي بألم الحيرة والعجز عن إشباع فطرة طلب المعرفة وكشف مستور الحقائق أنني كنت أتصفح في أحد مؤلفات أحد الأئمة الأعلام وأظنه ابن قيم الجوزية -إن لم تخني الذاكرة- فوجدته قد أثار تساؤلاً شبيهاً ذا التساؤل، وأجاب عنه إجابة قريبة مما استقر في نفسي، وهو أن الثقة بقدرة الله وحكمته، ومحدودية إدراكنا البشري، كل ذلك يجعلنا في النهاية -إذا لم تدِ إلى جواب محسوس أو معقول مقنع- نفوض الأمر لله ونحن على ثقة بحكمة بالغة فيه تخفى على منطقنا ومداركنا المحدودة القاصرة.

ورغم ذلك التخفيف بقي التساؤل قائماً في النفس دون جواب معقول مقنع، وإن كنت أعلم أنني قد لا أهتدي إلى حقيقته ووجه الحق فيه أبداً؛ لأنه ربما كان أبعد من قدرة إدراكي وحدود منطقي، ولكن ذلك لا يمنع العقل-بالطبع- من المراوحة حول ما لا يعتدي العقل إلى فهمه كلما تعلق الأمر به، أو دار البحث بشأنه من قريب أو بعيد لعله يهتدي فيه إلى جوابٍ أفضل.

شريعة النور

وفي محاولة التفكر في الأمر رجعت إلى مصدر الغيبيات والكليات، وهو القرآن الكريم فقد يجد المتأمل من الإشارات والإيحاءات ما يلقي الضوء على بعض جوانب مثل هذه القضايا، وعلى بعض طبائع المخلوقات وتفسير بعض علاقا ا، وفيما يلي حصيلة هذه المحاولة لفهم هذه القضية وسبر غور بعض جوانبها.

فنحن نعلم أن النور والنار والطين هي أحوال وأشكال مختلفة للطاقة التي يبدو أن العلم الإنساني حتى اليوم لا يدرك كنهها، ومن الواضح في القرآن الكريم أن النار المدمرة المتأججة أعلى وأرقى درجة وحالةً من الطين الراكد الخامد، ولذلك استكبر إبليس المخلوق من نار وأبى أن يسجد لآدم المخلوق من طين "قَالَ أنا خير مِنه خلَقْتنِي مِن نارٍ وخلَقْته مِن طِينٍ" (الأعراف: 12).[5]

كما نجد القرآن الكريم يقرن النار دائماً بالضرر والعذاب "أُولَئِك يدعونَ إِلَى النارِ والله يدعو إِلَى الْجنةِ والْمغفِرةِ بِإِذْنِه" (البقرة: 221).[6]

وطبيعة النار تتصل بالنور، إلا أ ا في حالة مدمرة، وقد تلقى إبليس -وهو من عالم الجن- أمر الله بالسجود لآدم، مثله في ذلك مثل الملائكة وحين عصى وتمرد غلبته الطبيعة التدميرية ونوازع الأذى لديه؛ فعصى أمر ربه، وإن الجن الذين هم من نار كان منهم المؤمن المطيع، كما أن منهم العاصي المستكبر. ولما كانت طبيعةُ إبليس طبيعةً ناريةً فإن تلك الطبيعة حين جنحت للعصيان تمردت واستكبرت عن أمر الله، واتجهت إلى الحقد على الإنسان، والإضرار به، وتوعده بالأذى، ودفعه إلى الضلال والخطيئة، ودفعه إلى الاتجاه الطيني المنحط وما ينجم عنه من أهواء قانون الغاب الحيواني وعنصريته وعدوانيته وشهواته.[7]

---

5 أنظر أيضاً الآيات: (الإسراء: 61)، (الرحمن: 14-15)، (الحجر: 33).

6 أنظر أيضاً الآيات: (البقرة: 257)، (الرعد: 35)، (الأعراف: 12).

7 أنظر أيضاً الآيات: (الإسراء: 62-65)، (الحجر: 39-43).

أما النور -وهو خير كله- فنجده صفة من صفات الله سبحانه وتعالى "الله نور السماواتِ والأرضِ" (فاطر:24) ونجده صفة للحق والخير والهداية،[8] ووصف القمر المضيء والهادي بأنه نور، والشمس التي تبث الضياء والدفء -لا الأذى والدمار- بأ ا ضياء وبأ ا سراج،لا نار، نسبة إلى أثرها في حياة الإنسان؛ لأن الضوء والنور حالة للطاقة تعطي وتفيد دون تدمير، والسراج نار منيرة تبعث الضوء والنور، على عكس النار المدمرة، حتى إن نفعها لا يتأتى إلا من خلال طاقة التدمير والتحويل "هو الذِي جعلَ الشمس ضِياءً والْقَمر نورا" (يونس: 5).[9]

أما الروح فهي من عند الله ومن أمره ونوره وهي تمثل جانب التسامي والكمال والخير في الإنسان، وتنسب إلى الله جل شأنه "ثُم سواه ونفَخ ِفيِه ِمن روحِه" (السجدة: 9).[10]

ومن الواضح أننا قد أصبحنا أمام ثلاثة عناصر هي: النور (والروح في الإنسان ترد إليه)، والنار، والطين:

- فالنور من الله، وهو مصدر هداية للإنسان، ومنه نفِخت الروح في الإنسان.
- والنار متأججة مدمرة، ومنها خلِق إبليس والجان.
- والطين راكد منحط القدر والمقام، ومنه خلِق جسم الإنسان وجميع دواب الأرض.

والمهم في بحثنا هنا هو جسم الإنسان المصنوع هو وجميع دواب الأرض من التراب وما لاحظناه في طبع هذه الدواب من ضرورة افتراس بعضهم بعضاً من أجل البقاء واستمرار الحياة والحفاظ عليها.

وإذا نظرنا إلى الإنسان وجدناه الكائن الوحيد -بين ما يدب على الأرض- الذي نفخت فيه الروح وهو بذلك الوحيد الذي تلتقي فيه الروح النورانية بالمادة الكثيفة المنحطة الطينية، وهو أيضاً الكائن الوحيد بين ما يدب على الأرض الذي وجه إليه نور وحي

---

8 أنظر أيضاً الآيات: (البقرة: 257)، (التغابن: 8)، (الشوري: 52).

9 أنظر أيضاً الآيات: (نوح: 16)، (الهمزة: 5-6)، (المعارج: 15-16).

10 أنظر أيضاً الآيات: (الحجر: 29)، (الإسراء: 85)، (النحل: 102)، (الشعراء: 193).

الشرائع الربانية النورانية لترشيد حياته وهدايته، على غير قانون الغاب الذي يحكم حياة الحيوان.

وإذا نظرنا إلى الإنسان وجدنا فيه جانب الإدراك والضمير والتسامي الذي يتعلق بالروح وشريعة النور جنباً إلى جنب مع الجسد وحاجاته المادية وما يتعلق به من الشهوات والسوءات والعورات التي تنـزع بالإنسان إلى الطبيعة الطينية وشريعة الغاب الحيوانية الذي هو نفْس من نفَسٍ، أي هو جسد من طين فيه حياة يميزها النفَس؛ ولذلك سميت نفْس يشترك بما في الحياة مع الإنسان، "كُل نفْسٍ ذَائِقَةُ الْموتِ" (العنكبوت:57) إلا أن الإنسان يتميز بأن له روحاً "فَإِذَا سويته ونفَخت فِيهِ مِن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين" الحجر: 29)، والحيوان في الحياة كالإنسان؛ فهو جسد من طين له نفَس وحياة تبقى ما بقيت الحياة ولابد للحياة والتنفس من أن ينتهي، وللجسد من أن يموت ويفنى، ولكن لا روح له، ولا إدراك، ولا ضمير؛ وتحكمه شريعة الغاب والطين المنحطة، حيث "الحق للقوة"، على غير حال الإنسان الذي تحكمه شريعة النور والروح، حيث "القوة للحق" ولذلك فإن الله تعالى يقول عن النفس الحيوانية في الإنسان: "إِن النفْس لأَمارةٌ بِالسوءِ" (يوسف: 35) ويقول سبحانه عن الذات الإنسانية بما فيها من روح وطين: "هديناه النجدين فَلا اقْتحم الْعقَبةَ" (التوبة: 11-12) "ونفْسٍ وما سواها * فَأَلْهمها فُجورها وتقْواها" (الشمس: 7-8)[11] "فالحيوان يشترك مع الإنسان في الحياة؛ لكنه لا يشترك معه في الروح، ولذلك كاللذات الإنسانية تكوين وطبيعة وغاية وقانون يختلف كل الاختلاف عن تكوين الحيوان وطبيعته وغايته وقانونه، وإن اشتركاً في شيء منها، ففجور النفس مصدره فطري ويتعلق بالجانب الطيني الحيواني حيث الحق للقوة؛ وتقوى النفس مصدره فطري كذلك ويتعلق بالجانب النوراني الروحي حيث القوة للحق ودوافع الضمير.

وإذا نظرنا إلى الإنسان وجدنا فيه جانب الإدراك والضمير والتسامي الذي يتعلق بالروح وشريعة النور جنباً إلى جنب مع الجسد وحاجاته المادية وما يتعلق به من الشهوات والسوءات والعورات التي تنـزع بالإنسان إلى الطبيعة الطينية وشريعة الغاب الحيوانية، فالنفس هنا بمعنى الذات الإنسانية تتكون من عنصرين هما: عنصر الروح النورانية، وعنصر

---

[11] أنظر أيضاً الآيات: (الإنسان: 3)، (النازعات: 40).

النفْس (بسكون الفاء) من النفَس (بفتح الفاء) أي الحياة والجسد الطيني الذي يمثل عنصر الحاجات والنـزعات والشهوات الحياتية الطينية ولذلك "زين ِللناسِ حب الشهواتِ" (آل عمران: 14) وعلى الإنسان صاحب الروح ترشيد النفس الحيوانية "وأما من خاف مقَام ربِهِ ونهى النفْس عنِ الْهوى فَإِن الْجنةَ هِي الْمأْوى" (النازعات:40).

ولو أمعنا النظر في حياة الإنسان وغاياتها لوجدناها تتعلق دائماً بالصراع بين تطلعات الروح وأشواقها من القيم والمبادئ، والجسد وشهواته وحاجاته مالم تسمُ بها قيم الحق والعدل والجمال، يقول الله تعالى في محكم كتابه باسطاً في آيات كثيرة طبيعة هذا الصراع وما تحكمه من غايات ومقاصد وقيم وضوابط: "الذِي خلَق الْموت والْحياةَ ِليبلُوكُم أَيكُم أَحسن عملاً وهو الْعزِيز الْغفُور" (الملك: 2).[12]

وهكذا يوضح القرآن وشريعة النور أن الحياة الإنسانية صراع بين الروح والمبادئ والمعاني والقيم من ناحية، والمادة والهوى والشهوات من ناحية أخرى، حيث يلتقي التوجهان في ذات الإنسان وكينونته -خلال حياته الدنيوية- لقاءً فريداً، وينتهي هذا اللقاء إما إلى صفاء ونقاء وجنةٍ وخلود أبدي في النعيم، وإما إلى ظلم وباطل وفساد وإحباط وخسران وعذاب وجحيم وشقاء مقيم "إن الأبرار لفي نعيم، وإن الفجار لفي جحيم" (الانفطار: 13-14).[13]

في ظل هذه الصورة وهذا الصراع بين الروح والتسامي، وبين المادة والانحطاط والشهوات، نرى معنى الصراع المادي، ومعنى دورة الحياة، وما تمثله من مظاهر انحطاط الطين، وما يمثله من التظالم والافتراس والعدوان، وما يلحق بذلك الصراع من شرائع الغاب الطينية العدوانية المنحطة؛ حيث يطغى جانب القوة على جانب الحق في حياة الدواب والإنسان الضال، بصفته مظهراً من مظاهر الوجود المادي، وطبيعة الوجود المادي المنحط، وما يمثل هذا الوجود من صراعات في نفس الإنسان بين الروح النورانية والحيوانية الطينية

---

[12] أنظر أيضاً الآيات: (الانشقاق: 6)، (الإنسان: 3-6)، (المدثر: 40-47)، (المائدة: 91)، (المعارج: 29-35)، (المنافقون: 9)، (آل عمران: 14-15)، (المائدة: 32) (الفرقان: 68) (المدثر: 38-47) (الماعون: 1-7) (هود: 15-16) (فصلت: 46) (يوسف: 53).

[13] أنظر أيضاً الآية : (الفجر: 27-30).

المادية، وبين التسامي والضلال، وما يجره الضلال من الإخلاد إلى الأرض، بعكس أشواق الروح وشريعة النور التي ترتقي بالنفس الإنسانية في معاني الحق والخير.

كما أن جوهر المادة في انحطاط طبعها يمكن أن يفسر لنا معاني رمزية الطهارة المادية والمعنوية ومطالبها في حياة الفرد وممارساته وعباداته؛ من طهارة ووضوء وغسل، ونظافة وستر وزينة، وذكر وبسملةٍ عند الأكل، والتكبير عند الذبح، وعدم قتل أو صيدِ ما لا حاجة للإنسان إلى قتله أو صيده، ورعايةٍ الدواب والرفق ا، والمحافظة على البيئة؛ بل لعله يفسر من بعض الوجوه كراهة بل تحريم أكل الحيوانات البرية المفترسة على الإنسان، والتي تشاركه الأرض، والمزودة بأدوات الافتراس، وهي الناب والمخلب، لأن أكلها فيما يبدو يجعل الإنسان ذا طبيعة افتراسية مركبة، مما يدخله في حلبة صراعات القوة الحيوانية، فيما هو أبعد من مجرد الاستجابة للحاجة المعيشية، ولعل أكل الإنسان وافتراس الحيوانات المفترسة لسواها من الحيوانات التي تشارك الإنسان اليابسة، ويتواصل وجوده وبيئته معها تجعل أكله لها يؤثر على سلوك الإنسان وطبيعته، ولعل ذلك بعض ما عنته الحكمة القائلة "قل لي ماذا تأكل أقلْ لك من أنت".

الفلسفة الداروينية

وهذا المنطلق والتصور يوضح فساد الفلسفة الداروينية الاجتماعية؛ التي هي في جوهرها فلسفة مادية ملحدة تنبني على فرضية ساذجة طفولية هي عشوائية الخلق، ولا ترى الإنسان إلا أنه حيوانٌ، أي طين، خِلق هملاً وتطور عشوائياً، ولذلك فلا موضع في هذه الفلسفة لروحانية الإنسان التي تميزه عما سواه من خلائق الأرض بما له من إدراكٍ وروحٍ وضميرٍ، وأن معنى الحياة الإنسانية في هذه الدنيا هو هذا اللقاء بين الروح والطين، وما يمثله ذلك من صراع بين الروح والمادة، وبين الخير والشر، وبين الحق والباطل، وبين النور والظلمة.[14]

---

[14] إن فساد منطق الداروينية الاجتماعية العشوائية الملحدة لا يعني بالضرورة أن ننكر أن خلق الإنسان لم يتم مادياً في تطور وانتقال من مرحلة إلى مرحلة إذا كان ذلك ما أراده الله له حتى سواه ونفخ فيه من روحه، بل إن القرآن الكريم فيه ما يشير إلى هذا التطور والانتقال من حال إلى حال حتى تمت تسوية الإنسان بشراً سوياً، يقول الله سبحانه وتعالى: "الذي أحسن كل شيءٍ خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طينٍ، ثم جعل =

فالفلسفة الداروينية الاجتماعية هي الفلسفة التي يقوم عليها الفكر الغربي المعاصر بعد أن تنكر للمسيحية في نظرته للإنسان والحياة والوجود، والتي تتمثل في عبادة المادة والقوة، والغلبة والقهر والافتراس، وما في ذلك من تجاهلٍ لجانب الروح في الإنسان، وإلغاء لجانب الحق والعدل والمسؤولية والنور، والذي يمثل ارتكاساً بالإنسان في طبيعة الطين المنحطة التي تمثلها شريعة الغاب والافتراس؛ بحيث أصبح الحق يعني الغلبة، ويكون للقوة، وأن البقاء للأصلح بمعنى الأقوى،وهو فكر تمكن من الغرب ومن قلدهم وسار على در م. وفي الحقيقة فإن معاني الإنسانية والتراحم والتكافل والتسامي الإنساني فيما وراء الذات القومية العنصرية تتلاشى بصور مختلفة مع هذا الفكر لتحل محلها روح الحيوانية والقسوة، وتسود معها أبشع أنواع العنصرية العدوانية الاستعمارية التي عانت منها -على يد الغرب- شعوب الإنسانية أنواع الظلم والقهر، كما يفسر ظهور القومية في الفكر السياسي الأوروبي الحديث التي وصل الأمر والعنصرية ا حد الإبادة في بعض الأحيان، كما حدث في الأمريكتين، وفي أفريقيا وأستراليا وبلاد الشرق الأقصى، وكما يحدث اليوم على أرض فلسطين.

إن شريعة الغاب هي شريعة الطين، وشريعة الافتراس، وشريعة الظلم، وشريعة العنصرية، وشريعة الاعتداء. أما شريعة النور كما جاءت ا الرسالات السماوية غير المحرفة فهي شريعة الحق، وشريعة العدل، وشريعة المسؤولية، وشريعة الإخاء والتراحم والتكافل،

= نسله من سلالة من ماءٍ مهينٍ، ثم سواه ونفخّ فيهِ من روحِهِ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون" (السجدة: 7-9) فمن الواضح – حسب منطوق هذه الآية وما تشير إليه بعض الحفريات والأبحاث العلمية - أن الله قدر خلق الإنسان على مراحل ثلاث: اثنتان منها مراحل حيوية وحيوانية فيها حياة ولكن لا روح فيها، مرحلة بدء خلقه الأولية ثم مرحلة الارتقاء الحيوانية التناسلية ثم المرحلة الثالثة والأخيرة التي سوى الله فيها أبانا آدم إنساناً سوياً، ونفخ فيه من روحه، وهذه قضية في رأينا لا علاقة لها البتة بدعوى العشوائية الداروينية الساذجة، يقول الله تعالى "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون" (يس: 82-83) أي إن إرادة الله سبحانه وتعالى تجري على الوجه الذي تعني حتمية النفاذ. وعلى هذا يوضح أن الإنسان ليس مجرد حيوان؛ بل هو كائن متميز بالروح التي تدفعه بما جبل عليه من العقل والإدراك والضمير، للتطلع نحو نور الحق ومصارعة شريعة الغاب العدوانية، وأياً كان ما يقرره البحث العلمي عن الهيئة التي خلق الله بها الإنسان؛ فهي مقبولة عند المؤمن لأن ذلك يعني أمر الله وإرادته، وعلى المسلم طلب العلم والمعرفة التي لا يمكن في نهاية المطاف أن تتعارض مع الوحي المنـزل من عند الخالق عز وجل "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبن لهم أنه الحق" (فصلت: 53) "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الله الخلق" (العنكبوت:20).

وشريعة التقوى وحفظ الأرواح، وأداء الأمانات وإنصاف المظلوم، وعدم الإسراف والفساد، دون أي اعتبار ذاتي أو قومي أو عنصري، والقوة في هذه الشريعة للحق على عكس مقولة شريعة الغاب التي تجعل الحق للقوة، ولا مجال في علاقات الشعوب في شريعة الغاب لمقولات الحق والعدل لذا ا؛ ولكن بترتيب الحقوق، أو على الأصح المكاسب، ىدف التغالب وحلول الصراعات السياسية التي تقوم على قهر غلبة القوة، وما جرى للشعوب على يد الاستعمار، خاصة في أفريقيا وأمريكا، والذي ما يزال يجري على غراره بيد الصهيونية للشعب الفلسطيني الذي سلِبت أرضه، وقُتِل شعبه وشرد، ودمرت بلاده؛ بدعمٍ من الغرب وسلاحه وسياساته؛ والذي يبقى شاهداً محسوساً ملموساً على قيم شريعة الغاب الغربية المادية الطينية ومفاهيمها القائمة على الظلم والعدوان والكيل بمكيالين، والتي جرت -ولا تزال تجر- على الإنسانية حتى اليوم من مظالم وويلات وحروب، وبما طورته من أسلحة دمار شامل، وذلك على عكس قيم شريعة النور ومفاهيمها وأسسها في الحق والعدل والرحمة والتكافل؛ فيكون الدرس المستفاد من هذه التأملات أن الإنسان يلتقي فيه سمو الروح والضمير كما يلتقي فيه انحطاط الشهوات والأهواء والطين، وإن الروح تدفعه نحو الحق والعدل، بينما تدفعه حيوانيته الطينية نحو الشهوات والأهواء والظلم والعدوان، ولكلّ واحدٍ من هذين القطبين شريعته؛ فشريعة قطب الروح والنور الإلهي تجعل القوة للحق وتحض على الخير والعدل، أما شريعة الطين فحيوانية الغاب، وعدوانيته، وهي تجعل الحق للقوة، وإن إنسان شريعة الغاب الطينية المادية يكون مجبولاً على الغلبة والعدوان والظلم.

ولذلك نجد الغرب حين انحرف عن شريعة النور وشوهها وأنكرها، وأخلد إلى الأرض خيم -عند ذلك على فكرِه- الضلالُ، فأنكر بذلك جانب الروح وقيم الروح وغايا ا، وتلبس حيوانية الطين المنحطة، وارتد إلى ظلمة الجاهلية، وأصبحت شريعته شريعةَ الغابِ الحيوانية العدوانية العنصرية الاستعمارية؛ التي تعطي الحق للقوة، فا ارت في مجتمعاته الأخلاق، وفشا العنف والعنصرية، وفشت الفواحش وا ارت الأسرة، وأصبح لا مجال في تعاملاته مع الأمم الأخرى لاعتبارات الحق والعدل، وإنما الاعتبار كل الاعتبار للقوة التي تفرض الأمر الواقع، لابقوة الحق، بل بحق القوة، وباسم دعاوى السياسة والحلول الوسط والأمر الواقع؛ والمصالح القومية، التي يفرضها منطق القوة، وأصبح التظالمُ فكراً وسياسةً

ومهارةً، ولاموضع فيها -على الحقيقة- للحق والعدل، لأن دليل شريعة الغاب وغايتها هو القوة والمصالح القومية ومطامعها الأنانية، وقد وصف الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم الجاهليين الهمجيين أتباع شريعة الغاب، وهو ما تمثله في هذا العصر ما اقترفته الشعوب الغربية من الممارسات الاستعمارية غير الإنسانية ضد شعوب آسيا وأفريقيا والأمريكتين، وهو عين ما نراه حتى اليوم من سياسات وممارسات الغرب ضد هذه الشعوب، ولاسيما ما يجري على مدى قرن من الزمان من الممارسات الاستعمارية الاستيطانية من قِبل الصهيونية العنصرية المدفوعة والمدعومة أيضاً من قِبل الغرب ضد الشعب الفلسطيني، والتي تهدف -وبوحشية فاشية حيوانية- إلى إبادة هذا الشعب؛ فقتلت منه مئات الألوف، وهجرت منه الملايين، وهي تعمل اليوم بوحشية غير مسبوقة على قتل من بقي منهم، وتهديم حياتهم، وإخراجهم من أرضهم وديارهم بمختلف الوسائل الدموية، دون أدنى مراعاة لأية عهود أو مواثيق دولية، أو لأي حق من حقوق الإنسان، والتي لانرى أنها تحترم على وجه الحقيقة إلا بشأن العنصر الغربي وأداته الصهيونية ورعايا دولهم ومصالحهم الاستعمارية التسلطية، يقول الله تعالى في وصف الجاهليين أتباع شريعة الغاب في عهد تنـزيل الرسالة وفيما بعد عهد تنـزيل الرسالة في سورة التوبة: "كَيفَ وَإِنْ يظْهروا علَيكُم لا يرقُبوا فِيكُم إِلاًّ ولا ذِمةً، يرضونكُم بِأَفْواهِهِم وتأْبى قُلُوبهم، وأَكْثَرهم فَاسِقُونَ" (التوبة: 8) إلا أنه يجب ألا يغيب عن البال أن هذا تقويم للثقافة والفكر والحضارة الغالبة والتوجه العام للغرب في العصر الحديث، الذي يرسم سياساته ويحدد توجهاته العنصرية الاستعمارية التي تبرر المظالم، وتدفع إليها، وتتقبلها بقحة وفجاجة، وتجعلها تكيل -بلا مبالاة- بكيلين، وليس تقويماً للأفراد ولا للفئات التي تتعدد اتجاهاتها وتختلف؛ لكنها في النهاية وإن تعددت واختلفت إلا أن حجمها وتأثيرها لا يغير من التوجه العام الغالب في المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فإن بعض هؤلاء الأفراد وهذه الفئات التي ما تزال تتمسك بقيم النور يمكن أن تصبح في المستقبل بذوراً للإصلاح والهداية والخير.

إنه لا يمكن فهم العقلية الغربية المعاصرة وسياساتها النفعية التي تتسلط بها على الشعوب الضعيفة التي تكيل فيها لمصالحها الأنانية بأكثر من مكيال، كما لا يمكن أن يفهم لماذا نشأت وسادت فكرة القومية nationalism التي هي الوجه الآخر للتضامن العنصري الحيواني الذي ينطلق من منطلق القوة والغلبة وافتراس الآخر، في هذه الفترة من تاريخ

الغرب بالذات؛ الذي كانت القومية هي أحد معالمه الإيديولوجية البارزة، كما لا يمكن أن تفهم سيادة فكرة سياسات القوة power politics والسيطرة الاستعمارية التسلطية التي تلحق المبادئ بالأسلاب والمكاسب -التي تدعى المصالح- والتي تعرف في مجال الافتراس الدولي بالمصالح القومية، كما لا يفهم هوس الغرب بالتسلح واحتكاره وتطوير أسلحة الدمار الشامل وفرض السياسات والمصالح الظالمة وإعاقة نمو الشعوب والعمل على استلا ا واستلاب مواردها، والحيلولة دون تحررها الاقتصادي والثقافي، كل هذا لا يفهم إلا أن يفهم مدلول تخلي الغرب عن شرائع النور السماوية التي حرفت في دياناته، والتي تجعل -في أصلها غير المحرف- القوةَ للحق، وتلحق المصالح والمكاسب بالمبادئ على عكس قانون افتراس الغاب الذي يجعل الحق للقوة، ويلحق المبادئ بالمكاسب والمصالح؛ فيغلب بذلك انحطاط الطين ونوازعه على سمو النور وأشواق الروح.

وحتى نفهم الأمور التي يصعب فهمها في فكر الغرب وسلوكه، وفي فكر المسلمين وسلوكهم، يجب علينا أن نفهم الشرائع التي يتبعها كل فريق، ونفهم توجهاته العقدية والمفاهيمية. فإغراق الغرب في المادية والنهم المادي، وجعله المادة غايته التي يلهث وراء الحصول عليها والاستمتاع ا، وإغراقه في الجانب الاستهلاكي الذي يبدو أنه غير قابل للشبع؛ لا يمكن فهمه انطلاقاً من المرتكز الديني المسيحي؛ بل من الممكن فهمه إذا ما تذكرنا أن الغرب قد تخلى عن روحانيته لأسباب تتعلق في بعض جوانبها بما أصاب أصل رسالة النور المسيحية -واليهودية من قبل كذلك- من تشويه وتحريف؛ ولذلك تلبس الغرب -في عمومه- شريعة الغاب وطبيعة الحيوان الطينية المنحطة، حيث المادة والحياة هي غاية السعي والوجود الحيواني، لا غاية ولا هدف ولا سعي فيما وراءهما "...أُولَئِكَ هم الْغَافِلُونَ" (الأعراف: 179) "...والذِين كَفَرَوا يتمتعونَ ويأكُلُونَ كَما تأكُلُ الأنعام والنار مثْوى لهم" (محمد: 12) فغابت في الغرب شريعة النور وأصبحت حاجات الحيوان المعيشية المادية هي الغاية، ولا غاية وراءها، وهكذا أصبح من الطبيعي وقد تخلى الغرب عن شرائع النور، ونظر إلى الإنسان على أنه حيوان، أن تصبح المادة والحاجات المعاشية غاية وجود الإنسان الغربي التي لا غاية له وراءها، و يوضح القرآن الكريم لنا حال ما انتهوا إليه وطبيعته وغاياته ومآله:

"واتلُ عليهم نبأ الذِي آتيناه آياتِنا فَانسلَخ مِنها فَأَتبعه الشيطَانُ فَكَانَ مِن الْغاوِين، ولَو شِئْنا لَرفَعناه بِها ولَكِنه أَخلَد إِلَى الأَرضِ واتبع هواه فَمثَلُه كَمثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تحمِلْ علَيهِ يلْهثْ أَو تتركْه يلْهثْ ذَلِك مثَلُ الْقَومِ الذِين كَذبوا بِآياتِنا فَاقْصصِ الْقَصص لَعلهم يتفَكَّرونَ. ساءَ مثَلاً الْقَوم الذِين كَذبوا بِآياتِنا وأَنفُسهم كَانوا يظْلِمونَ. من يهدِ اللهُ فَهو الْمهتدِي، ومن يضلِلْ فَأُولَئِك هم الْخاسِرونَ" (الأعراف: 175-178)[15].

أما بالنسبة للمسلمين الذين ما يزال ولاؤهم لشريعة النور؛ ورسالة الإسلام التي حفظها القرآن الكريم، ما تزال ساكنة ومستقرة في قلو م، وما تزال نفوسهم متمنية أن تجد القدرة على التلبس ا، فإن نفوسهم قد توزعت من ناحية بين ما يسكن في قلو م وضمائرهم، ويجعل المادة وسيلة لغاية خيرة أعظم تتمثل في السعي بالحق والعدل، وتجسيد ذلك في واقع الحياة، واستخدام الحياة والطين والمادة وسيلة إلى تحقيق معاني النور وقيمه وغاياته ومقاصده، وتجسيدها؛ فيسمو الإنسان بذاته وبالمادة وتكون المادة حينئذٍ وسيلة نورانية خيرة. ومن ناحية أخرى بين رغبتهم - على شاكلة فكر الغرب ومفاهيمه - في الحصول على الوفرة المادية المعيشية وما يصحبها من المتع والراحةِ، ولكن جهودهم بسبب غبش الرؤية بشأن المادة وسيلة أو غاية ما تزال تمنى سعيهم بالفشل، وما تزال شعو م لا تستجيب لهم، ولا تتحرك فيها كوامن العزم والطاقة.

ولو أننا فهمنا ذاتنا ومنطلقاتنا وبناء ضمائرنا، وعرفنا المفاهيم والمنطلقات التي تحرك وجداننا؛ لأدركنا أن الضمير المسلم لا يمكن أن يقبل بالمادة والحاجة المعاشية لتكون غاية له، ولذلك نجد المسلم على الرغم من غبشه العقدي والفكري، وعلى الرغم من إقباله على تقليد الغرب في سعيه وتعلقه بالمادة والحاجة المعاشية المادية غاية له؛ إلا أنه يظل غير مقتنع بأن المادة هي الغاية، ولا يمكن للأمة المسلمة أن تجعلها في أي يوم من الأيام غاية للحياة - وإن كان لابد منها للحاجة المعاشية- وذلك لأ ا ليست أصلاً في عقيدة المسلم وضميره غاية وجوده، ولذلك كان الإنسان المسلم وسيظل فاتر العزم، متردداً في متابعة الغرب وتقليده، إذ لا قوة ولا عزم دون رؤية واضحة وغاية محددة.

15 أنظر أيضاً الآيات: (الفرقان: 43-44) (محمد: 12-14) (الروم: 29-30) (الروم: 7-12) (الشورى: 20) (آل عمران: 178) (الكهف: 58-59) (مريم: 75-76) (لقمان: 23-24).

من الواضح هنا أن المسلم يجب أن يكون أكثر جدية في تعامله مع المادة والأخذ بأسبا ا؛ لتحقيق قيم الخير وغاياته، وتجسيدها في رحلة الحياة، لأنه دون المادة لا يمكن تحقيق تلك الغايات، ولا تجسيد تلك المقاصد والقيم، والمادة حين تجسد معاني الخير والحق والجمال وشريعة النور فإ ا تسمو وتصبح خيراً ونعمة ورقياً حسناً، أما إذا أصبحت غاية في حد ذا ا، وأصبحت تجسيداً لغايات شريعة الغاب والظلم والعدوان والعنصرية والشرك والإلحاد فإ ا تكون عند ذلك خداعاً وسراباً وهوى وشهواتٍ، يقول الله سبحانه وتعالى "وِلكُل وِجهةٌ هو موليها فَاستبِقُوا الْخيراتِ" (البقرة: 148).[16]

ويقول الله سبحانه وتعالى "وابتغِ فِيما آتاك اللهُ الدار الآخِرة ولا تنس نصِيبك مِن الدنيا وأحسِن كَما أحسن اللهُ إِلَيك ولا تبغِ الْفَساد فِي الأَرضِ إِن اللهَ لا يحِب الْمفْسِدِين" (القصص: 77).[17]

فإذا أراد المسلم أن ينجح في السباق الحضاري للأمم فإنه لا بد له من أن يفهم منطلقاته العقدية دون غبش، وأن يتعامل مع المادة والحاجة المعيشية بصفتها وسيلة من أجل تحقيق غايته الأبدية الكبرى في بناء حضارة الحق، وتجسيد مجتمع التعاون والعدل والفضيلة والتكافل الإنساني الصادق، وإلا فإنه لن ينجح في مسعاه في هذا السباق الأممي، ولن يفلح في بناء حضارة الحق، وتمكين شريعة النور، وتحقيق عيش الأتقياء القادرين الشرفاء.

عندما لا تعرف الأمم ولا يعرف قاد ا مِن أهل الرأي الفكر ذوا م، حقيقة وجهتهم وشرعتهم، فإن أمرهم حينذاك أشبه ما يكون بحال التائه في الصحراء؛ الذي لا يحدد لنفسه وجهة واحدة يسير في اتجاهها بقوةٍ وعزمٍ، لأن التوجه الحاسم الجازم في الصحراء -ضمن الظروف التي يمر ا غالباً- هو الذي يمثل الأمل الوحيد له في النجاة، حيث إن جل من يهلكون في متاهات الصحارى هم من أولئك الذين لا يقررون لأنفسهم وجهة واحدة

---

[16] أنظر أيضاً الآيات: (النساء: 66) (سبأ: 13) (الصف: 3).

[17] أنظر أيضاً الآيات: (المزمل: 20) (البقرة: 215) (آل عمران: 30) (الإسراء:35) (البقرة: 172) (النحل: 114) (الأعراف: 32-33) (النازعات: 33) (إبراهيم: 32-33) (النازعات: 33) (لقمان: 20-21) (الشعراء: 73) (الأعراف: 31).

يمضون باتجاهها، ويظلون يغيرون وجهتهم، بسبب الحيرة والتردد بين وجهة وأخرى، حتى ينتهي م التيه إلى دوائر من الضياع والهلاك.

وإن عدم وضوح رؤية الأمة، وانبهار مثقفيها بالغرب وتقليده، دون فهم ما يقلدونه، ودون نقدِ جيدِه من رديئه، وطيبه من خبيثه، مع حير م وترددهم بين الأخذ بما لديهم أو الأخذ بما لدى الآخرين، من أهم أسباب فشلهم وتخلفهم؛ فهم لا يأخذون الحياة والسعي بقوة وعزم، وذلك هو أكبر المخاطر أمام الأمة و ضتها، وأشدها إعاقةً لحركة الإصلاح فيها، لأ ا تحول دون تفجير طاقا ا، وانطلاقها مسير ا، وتحد من قدر ا، وتقف حجر عثرة أمام تمكينها من أداء رسالتها الإنسانية الخيرة.

إن رسالة الإسلام السماوية مازالت كما وعد الله محفوظة -في القرآن الكريم وفي صحيح سنة رسوله الكريم ﷺ- غير محرفة، ومازالت الإنسانية في أشد الحاجة إلى هديها، بل إن الإنسانية اليوم بقواها الحيوانية المدمرة في أشد الحاجة من أي وقت مضى إلى هديها، مما يضع على كاهل الأمة الإسلامية مسؤولية أكبر من مجرد مسؤولية إصلاح أمرها واستعادة تمثلها لرسالة إسلامها، حتى تتحقق فيها مسؤولية إصلاح الحضارة الإنسانية واستنقاذ شعو ا من بين أنياب شريعة الغاب وما تحمله في طواياها من آفاقٍ أبعد وأخطر من الفساد والدمار الذي إن ترك دون مراجعة وإصلاح فإنه حتماً سيقود الإنسانية بروح حيوانية عنصرية عدوانية إلى الخراب والدمار، وما جرى في القرن العشرين، وما افتتحت به الصهيونيةُ والغرب القرن الحادي والعشرين من الحروب، وما تنبئ عنه آفاقها، للمسلمين خاصة وللإنسانية عامة، هي نذير بالمخاطر العظمى التي يجب أن يتصدى لها عقلاء الأمم قبل فوات الأوان.

إن وضوح رؤية المسلم لطبيعته الإنسانية وما فيها من صراع بين الروح والطين، والنور والظلام، والحق والباطل، والعدل والظلم، ومن تربص إبليس، هو أمر أساس لإصلاح الذات، ومواجهة الغرب ومظالم شريعة الغاب، والتعامل الإيجابي الفعال معها، وطلب القدرة العلمية التكنولوجية، والتمكن منها، والعمل -في الوقت نفسه- بالتعاون مع كل عناصر الخير والسلام والأمن الإنساني على إقامة مجتمع دولي تسوده شريعة النور والحق

والعدل، لا شريعة الغاب العنصرية الظالمة؛ التي جرت الإنسانية إلى الحروب العالمية والإقليمية والمحلية المدمرة.

إن على المسلم وأتباع شرائع النور السماوية معرفة أ م في مواجهة شريعة الغاب الحيوانية الطينية، وأن على أتباع شريعة النور إصلاح ذوا م، واستنقاذ أنفسهم، واستنقاذ الإنسانية معهم.

إن خلاص الإنسانية التي تلغ اليوم في دمائها مخالب شريعة الغاب، وتمزقها أنياب قوى الغشم والتسلط الاستعماري وتتفجر فيها ردود الفعل العنيفة بسبب مظالم الروح العنصرية الحيوانية في السياسات الدولية للدول الغربية؛ لا يكون إلا بإدراك الدرك الحيواني الأسفل الذي انحدرت إليه الإنسانية المادية، وحتى يمكن أن تتنبه الإنسانية والحضارة لمخاطرها ومظالمها، وأن تعمل جاهدة من أجل أن تستعيد روحها، وقيم هذه الروح، وغايا ا، وتستبدل شريعةَ الحق والعدل والنور بشريعة الغاب والظلم والفساد المرذولة وتتخلى عنها قبل أن تدمرها صراعا ا الدموية المادية الحيوانية، إن خلاص الإنسانية لا يكون إلا على أساس قيام مجتمع إنساني دولي حقيقي يقوم أساس فلسفة الإسلام في وحدة الإنسانية في دوائر متداخلة وليس على أساس القوميات والعرقيات وشريعة الغاب التي تجعل الأمم حيوانات متصارعة وحراب متقابلة.

لقد أنشأ الغرب الدراسات الاستشراقية دف فهم الشعوب الأخرى، إلا أن ذلك قد تم بروح قانون الغاب واستلاب تلك الشعوب، وفهمها دف افتراسها واستعمارها وقهر شعو ا وتسخيرها لأهوائه ومطامعه، ولعل هذه الشعوب ومفكريها ومثقفيها يكفون عما يمارسونه من العجز والتراخي، وعليهم أن ينشئوا في بلادهم الدراسات الغربية التي تكرس جهودها لدراسة الغرب والفكر الغربي، ودراسة طبيعته ومنطلقاته؛ حتى يمكن فهمه والتفاعل القادر معه، وتوجيهه وجهة خيرةً لمصلحة شعوب الإنسانية كافة والتي ددها سيادة نزعات شريعة الغاب العنصرية القومية العدوانية؛ بغض النظر عن أنواع التمويه والتدليس الدعائي الإعلامي المقصود به تضليل الجماهير، وتسهيل مهمة القهر والتسلط والاستلاب مِن قِبل التجمعات والاتحادات القومية العنصرية الاستعمارية الكبرى التي اكتمل

هلالها الرهيب وأصبح يحيط بالأمة ويسيطر على مقدرات العالم الإسلامي والأفريقي، ويمزقهما أوصالاً.

وقد يتوهم بعض الناس أنه يمكن بالوسائل الدعائية والدبلوماسية التي يمارسها الضعفاء إقناع الغرب بانتهاج سياسات عادلة متوازنة تكف عنهم المظالم الاستعمارية والجرائم الصهيونية، لكن أي تأثير من هذا النوع هو استثناء ومحدود ووقتي لا يعتد به، والأسلوب الوحيد الذي يمكن أن يكون له تأثير على سياسات هذه الدول بالوسائل السلمية في الوقت الحاضر هو الجهود السياسية للمواطنين المسلمين من أبناء الغرب نفسه ومن المؤمنين ببقايا النور في الرسالات السماوية، ومن يؤازرهم من المضطهدين وأصحابِ الضمائر الحية.

وإذا ما عرف المسلمون طريقهم، وإذا ما صدقت جهود الإصلاح، وصحت ا عزائمهم في الدعوة إلى الله في بلاد الغرب فلعل ما بقي في النفوس من الفطرات السليمة يعين على إعادة هذه الشعوب إلى طريق النور والعدل، وليس ذلك على الله بعزيز. ولا مخرج للعالم الإسلامي والأفريقي مستقبلاً حتى يحرر نفسه، ويسترد حقوقه وكرامته، ويسهم في عطاء الحضارة الإنسانية، إلا أن يقف على قدميه بقدرةٍ واقتدارٍ، ويكون نداً داعماً لقوى الخير والإصلاح.

إن موضوع دراسات الغرب وفهمه في غاية الخطورة ولا بد من البدء به دون أي تأخير. وقد بدأت الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا منذ سنوات بخطوة في هذا الاتجاه؛ وذلك بإنشاء تخصص جزئي Minor Specialization في الدراسات الغربية؛ دف بناء قسم وتخصص رئيس في الدراسات الغربية لفهم الغرب وفكره ومنطلقاته وطرق التفاعل الإيجابي معه نحو شراكةٍ إنسانيةٍ عادلةٍ تقوم على أسس الحق والعدل ومن منطلقات شريعة النور لا شريعة الغاب. والمأمول أن تكتمل خطة عمل الجامعة وأن تحذو جامعات الدول الإسلامية والعالم الثالث حذو الجامعة الإسلامية العالمية وأن تنشئ المراكز العلمية والبحثية في مجال الدراسات الغربية لبناء أساس سليم وفعال لحوار الحضارات وتكاملها لا صراع الحضارات وتظالمها.

ولكن على المسلمين أن يتذكروا أن ما أضاعهم هو تضييع قيم الحرية والشورى والتسامح والإخاء الإسلامي، والإخاء الإنساني، وقيم حرية العقيدة والضمير والرأي،

وبالتالي ضياع حقوق الإنسان وكرامته، ليحل محلها قيم الاستبداد والجور والعنصرية والعرقية القبلية والشعوبية والطائفية، ولتغرق الأمة في أوحال التناحر والتظالم والتخلف. وإن على الأمة أن تعيد تأهيل ذا ا باستعادة قيم الحرية والشورى والتسامح والإخاء؛ حتى تتمكن من استعادة قدر ا ووحد ا واستقرارها؛ فتكون بذلك الرائد والقائد إلى الخير والسلام.

التقاء الروح والمادة

أما لماذا التقى عالما الروح والمادة في الإنسان؟ وما دلالة هذا الصراع بينهما والذي يرتقي به بعضهم -بما كسبت أيدي العاملين- إلى أمان الصفاء الروحي والنعيم الأبدي، فيما ينحط به بعضهم الآخر -بما كسبت أيدي ا رمين- إلى الشقاء والعذاب المقيم؟ وما دلالة هذا الصراع الذي به تكدح الأرواح في صراعها مع الأهواء والشهوات؟ كل هذه الأسئلة لا تسهل الإجابة عنها، ولكننا نعلم أنه من خلال هذا الكدح تعبد النفوس ذوا ا، فتهتدي بالنور إلى الحق. إن الإنسان وهو النفس المخلوقة لا يمكنه أن يكون قادراً -بشكل مستقل- على أن يقطع مفازة الحياة، ويدرك غايا ا، دون تبصير وهداية على حمل مسئوليته وتحقيق غاية وجوده، وهو أمر يحسه الإنسان في دخيلة وعيه وصميم ذاته، وعليه أن يجعل حمل مسؤوليته الخيرة غاية حياته، وهمها الأكبر.

كل هذه أسئلة لابد من أن تخطر بشكل واع أو بشكل غير واع في ذهن الإنسان، وأن يراوح التفكير فيها. وعلى الرغم من أن مثل تلك القضايا تبدو أبعد من إدراك منطقنا البشري ومع ذلك فإنه يبدو أنه يمكننا أن نتبين بعض المعاني ذات الدلالة في لقاء الروح والنور مع المادة والطين، في كيان الإنسان، والغاية منه، وهو ما يجعل الإنسان ذاته ساحةَ الصراع بين النور والظلمة، وبين الخير والشر، وبين الروح والمادة. فنرى من خلال هذا اللقاء والصراع والتدافع كيف يتجسم النور والحق والعدل في المادة الطينية، وكيف يجسم الطين معاني الخير والحق والجمال ويبرزها في صور مادية طينية، ونرى بذلك معاني النور والحق والعدل والرحمة تتجسد حقيقة مادية، وكيف أن المادة والطين يتساميان بتلبس معاني النور والحق والعدل والجمال، وتجسيدها في حياة الناس وممارسا م في صور حية مادية.

إلى جانب صور الخير المحسوسة الملموسة لهذا اللقاء بين النور والروح والطين لا بأس من الإشارة إلى بعدٍ الجمال في الحياة الإنسانية الذي يتحقق من خلال لقاء الروح والمادة فيما نشاهده من ألوان الجمال حين يتجسد الجمال في المادة الطينية فيحيل المادة والطين الخامد المهين ليصبح أجساماً وأشكالاً وألواناً وزهوراً وطيوراً وحدائق وجنات، ومن ذلك جمال الإنسان ذاته الذي يمثل ساحة من أروع ساحات هذا اللقاء بين النور والطين؛ فأجمل الأجسام، وأجمل القسمات وأجمل الأحداق إنما هي في جوهرها معانٍ وخطوطٌ ودلالات تحققت حينما ارتسمت وتجسدت في المادة الطينية المنحطة، فيأخذ الجمال وأشواقه ومعانيه بالألباب، ولو أمعنا النظر ودققنا في تلك الصور وا سمات والأجسام والحدقات الجميلة؛ لأدركنا أ ا معانٍ ما كان لنا أن ندركها لولا أ ا تجسدت في المادة والطين، على الرغم من أن الطين مادة مهينة تتبدى حقيقتها حينما تتحلل وتذوب، أو حينما تصبح الأجسام جيفاً كريهة، وترجع طيناً من حمإٍ مسنونٍ، وتنمحي عنها خطوط الجمال وتفارقها؛ لتصبح قطعاً من طينٍ عفنٍ، وحفناً من تراب مهين، فما أروع الطين حين يلتقي بالنور ويجسد معانيه في الخير والجمال، وما أروع النور وهو يتبدى من خلال المادة والطين.

خاتمة

ليست هذه التأملات في معاني الخلق وغاياته وغايات علاقاته في تصوري من باب فلسفة الإلهيات التي تخوض بالظنون في عالم ما وراء المادة دون مرشد ولا دليل غير دليل استكبار العقل وعدم معرفة حدوده، وهو ما عانت وما تزال تعاني منه الأمة والإنسانية حتى اليوم، وما يكون قد عناه الإمام أبو حامد الغزالي في " افت الفلاسفة" وما تلمسه في ضلال الضالين وإلحاد الملحدين ومكابرة الجاهليين.

فالتأمل المنضبط بإدراك حدود العقل ومنطق الإنسان هو في تصوري من باب جدية التدين، ومن سبل ترسيخ الإيمان، ولعل ذلك ما قصد إليه ابن رشد في " افت التهافت"، وضرورة سعي العقل بالتفكر والتأمل، وترسيخ الإيمان، وفهم الرسالة، وتوسيع آفاق العلم والمعرفة وتعميقها، وعلى كل حال فإن كتاب النور المنـزل هو مصدر هذه التأملات، وهدايته غايتها والقصد منها، يقول الله تعالى: "قَالَ أَوَلَم تؤمِن قَالَ بلَى ولَكِن لِيطْمئِن قَلْبِي" (البقرة: 260).

وأرجو أن أكون قد وفقْت في هذه الورقة إلى توضيح طبيعة الأمة المسلمة وطبيعة غايا ا ووجهتها وشرعتها، وأهمية جهودها في سبيل إسلامية المعرفة ووحد ا واهتدائها بثوابت شريعة النور التي هي حقيقة موضوعية في الوجود، وتقوم على أساس التوحيد ووحدة الإنسان، وتجعل القوة للحق. وأن أكون قد قدمت ما يعين على فهم الغرب المعاصر، لفكره ووجهته وغاياته، وبسياساته التي تنبني على شريعة الغاب وتقوم على أساس التمايز وتعزيز العنصرية والعرقية والقبلية والشعوبية والقومية، وتجعل الحق للقوة، وتنصاع لأهواء الطين ونزواته وشهواته، وتجعل الحقيقة قضية نسبية لا أصل لها في الحقيقة والوجود بل تقررها الأطماع والأهواء والنـزوات والشهوات، وتعتمد في بلوغ أهدافها على التظالم والعدوان.

ولعلي بذلك أن أكون قدمت دليل عمل ورؤية تعيد إلى الأمة المسلمة فهم المعاني المستقرة في وجودها، وبيان جوانب الحق في رؤيتها، وإدراك مدى الطاقات الكامنة في عزيمتها. ولعلّ في هذا البيان أيضاً ما يعين الآخر -ولاسيما الغرب الذي استمرأ شريعة الغاب- على فهم ذاته والرجوع عن غيه وضلاله، وأن يضع حداً لعدوانه وتعدياته، وأن يزيح بذلك عن كاهل الإنسانية ما تعاني من المظالم والمآسي ليسود العدل والإخاء والوئام بين البشر.

وبالله التوفيق والهداية، وهو نعم المولى ونعم النصير.

في نقد مقولة "أهل الرأي وأهل الحديث"

عبد الحميد الإدريسي*

يكاد يحصل اليوم إجماع -أو شيء كالإجماع- بين الذين كتبوا في تاريخ التشريع الإسلامي على أن الفقه الإسلامي منذ نشأته تقاسمته مدرستان: مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الحديث. يمكن الرجوع في تبين هذه المقولة واستجلاء مجموع كل المفردات الفكرية المشكلة لمضمو ا ما سنناقشه في هذه المقالة إلى مؤلفات تاريخ التشريع الإسلامي على اختلافها، إذ كلها تكاد تكرر نفس الفكرة بتفاصيلها وجزئيا ا، وتبدئ فيها وتعيد.[1]

وعندي، أن هذه المقولة تحتاج إلى كثير تدقيق ومراجعة، إذ يسبق إلى الذهن منها –ضرورة- أنه يمكن فهم الدين واستنباط الأحكام الشرعية منه اعتماداً على الحديث وحده، أو على الرأي وحده.

---

* مجاز في الدراسات الإسلامية من كلية الآداب جامعة المولى إسماعيل بمكناس، ويعمل باحثاً في الفقه المالكي وأصوله بدار الحديث الحسنية بالمغرب.

[1] نذكر من هذه المؤلفات- على سبيل المثال لا الحصر- ما يلي:

- أمين،أحمد، **ضحى الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي. د.ت، ج2. ص 151 فما بعدها.
- بدران، أبو العينين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية 1985. ص 75 فما بعدها.
- الخضري، محمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، القاهرة: مطبعة الاستقامة. 1960. ص 141 فما بعدها.
- خلاف، عبد الوهاب، **خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**، الكويت: دار القلم، 1971. ص 71 فما بعدها.
- محمصاني، صبحي، **فلسفة التشريع في الإسلام**، بيروت: دار العلم للملايين، 1975. ص 35-36.
- معوض، علي محمد وعبد الموجود، عادل أحمد، **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ج2، ص 69-70.
- القطان، مناع، **التشريع والفقه في الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1976، ص 165 فما بعدها.
- شلبي، مصطفى، **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي**. بيروت:. دار النهضة العربية. 1985. ص 127-128.
- النبهان، محمد فاروق، **المدخل للتشريع الإسلامي**، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1977، من ص 150 إلى ص 157، ومن ص 223 إلى ص 294.
- الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، بيروت: دار الفكر 1968/ج 1،ص 167 إلى 170.

والذي يهمني في هذه العجالة من أمري أن أجيب هنا عن سؤالين اثنين:

أ. هل فعلاً هناك: أهل رأي وأهل حديث؟

ب. ما السبب الحقيقي في الخلاف الواقع بين مختلف الاتجاهات والمذاهب الفقهية؟

فأقول، وبالله أعتصم:

إن ما ينبغي الوقوف عنده -ابتداءً- هو أن الذين يذهبون إلى تقسيم الفقه الإسلامي إلى هاتين المدرستين، لا يتفقون على تحديد موحد لرجال كل واحدة منهما: فلئن كانوا يعتبرون أبا حنيفة زعيم أهل الرأي، فإ م يختلفون في أهل الحديث من هم؟ فبعضهم يذهب إلى أن مالكاً بالمدينة هو زعيم أهل الحديث، وبعضهم يرى أنه أحمد بالعراق، ويختلفون في الشافعي، فمنهم من يعده من هؤلاء، ومنهم من بعده من أولئك، وكثير منهم يرى أنه جمع بين منهج المدرستين، كما هو مالك عند آخرين، يجمع بين الرأي والحديث، أو محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة الذي ينظر إليه الكثير على أنه من أصحاب الحديث داخل أهل الرأي، أو سحنون زعيم أهل الرأي داخل مدرسة الحديث، فهذا إشكال أول..

وإشكال ثان، يكمن فيما يزعمه أصحاب هذه المقولة من أن للبيئة والواقع تأثيراً بالغاً في نشوء هاتين المدرستين، إن لم يكن هو السبب الحقيقي في ذلك، وعندها يستروح هؤلاء إلى الحديث عن ثنائية جغرافية متأرجحة بين كل من رقعتي: الحجاز والعراق، فالحجاز -في نظرهم- بيئة حديث وأثر لأ ا منبع الرسالة، فكان طبيعياً أن تنشأ ا مدرسة الأثر وتزدهر، والعراق على العكس من ذلك، بيئة تكثر فيها الحوادث والفتن، ويقل فيها الحديث والأثر، ويتجرأ الناس لأجل ذلك على الوضع والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا أعظم ما يتكئ عليه هؤلاء في قولهم، وهو في الحقيقة أوهن من بيت العنكبوت لو كانوا يعلمون! لسبب بسيط، هو ما ذكرناه في الإشكال الأول، وبالتحديد نتساءل: ما قولكم في وجود أهل الأثر بالعراق كأحمد والأوزعي وغيرهم أو وجود أهل الرأي –دائماً في اعتقاد هؤلاء– بالمدينة كربيعة وغيره... ولا يقولن أحد إن أحمد إنما جاء بعد أن ازدهر الحديث بالعراق، لأنا نقول: لو كان الأمر كذلك فلم لم يتحول أصحاب أبي حنيفة إلى الحديث عند ازدهاره في هذه البيئة، بل لا نسلم أصلاً أن يكون الحديث قليلاً بالعراق، كثيراً بالحجاز، أو على الأصح أن ذلك أمر نسبي ليس إلا،

إذ نجد أن ثمة أحاديث ثبتت صحيحة عند العراقيين لم تصل أهل الحجاز أصلاً... ثم نتساءل: هل كانت البيئة تجبر أبا حنيفة على الأخذ -مثلاً- بالفقه الافتراضي التوقعي والتوسع في ذلك؟ كلا! فبالعكس كثرة الحوادث والمستجدات -حسب ما يرون - كان مما ينبغي أن يغني عن شيء اسمه الافتراضي والتوقع، فالافتراضي ليس من باب استعمال الرأي أو عدمه، إذ ذاك زيادة عن المطلوب.. ونحن لا يمكننا أن نناقش إلا داخل المطلوب، أي في إطار ما يتطلب منا حلولاً وأحكاماً شرعية، والاحتياط والورع الذي كان يمارسه الإمام مالك كخلق معرفي هنا، ألم يكن من الممكن أن يتجاوزه حين يسأل، فيسأل، هل حدث هذا أم لم يحدث، أو حين يدس إليه في حلقته من يسأله من أصحاب الافتراضي الأرأيتيين.. ومن هنا نعلم غلط هؤلاء حين يقولون -مسايرة لرأيهم هذا- إن مالكاً لو كان بالعراق لاتبع منهج العراقيين، ولو كان هؤلاء بالمدينة لاتبعوا منهج الحجازيين، وهو خطأ بناء على ما ذكرنا من أن التوسع مثلاً في الأخذ بفقه الحيل والافتراض لا علاقة له ببيئة العراق، وكذا الإكثار من سد الذرائع والاحتياط لا علاقة له ببيئة المدينة، فمالك أيضاً كان يأتيه الناس من كل البلاد -من العراق وغير العراق- بحوادث ومستجدات مختلفة، فلماذا استقر على منهجه ولم يأخذهم بمنهج أهل العراق؟ ثم إن هؤلاء لما كان يخيل إليهم أن كلمة (الرأي) هكذا، شيء مذموم، أو أنه بدعة في الدين وقول من غير دليل، فإ م يحاولون -دفاعاً- أن يلتمسوا مستنداً لهم في ذلك، فيقولون إن زعيم هذا الاتجاه هو عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ومثله علي وابن مسعود.. فهل كان عمر من أهل العراق؟ أم أن علياً وابن مسعود لم ينهجا جهما إلا بعد خروجهما من المدينة؟

فإذاً، عامل البيئة والمناخ الاجتماعي لا يمكن أن ندعي أن له كبير أثر في نشوء الاتجاهات الفقهية واختلافها، بل إني لا أرى القضية قضية أثر ورأي، هكذا، بل هي - ابتداءً- قضية اجتهاد، ترتبط با تهد، وقناعاته، وما أداه إليه اجتهاده، فليس صحيحاً أن منهج المدرسة المالكية منهج يغلب فيه الحديث على الرأي، أو منهج المدرسة الحنفية منهج يغلب فيه الرأي على الحديث، بل كل منهما كان يجمع بين الأثر والرأي، ويمزج النقل بالعقل، ويجتهد ما استطاع في إصابة الحكم الشرعي الذي يراه ويعتقد أنه مناط قصد الشارع وحكمته، ومن ثم يوظف ما عنده من أدوات منهجية -عقلاً ونقلاً- بما يفيده في ذلك.

وهنا أجد -في تقديري- ضرورة الإشارة إلى أمر من الأهمية بمكان في هذا الذي أقول: وذلك أن الاختلاف الواقع بين المذاهب الفقهية في أساسه لا يرجع إلى الاختلاف في أصول الاستنباط، وأدلة استقاء الأحكام، إذ هذه -في حقيقة الأمر- لا يختلف آحادها من مذهب لآخر، وإنما الاختلاف بالنظر إلى مجموعها، أعني أن جوهر الإشكال إنما يكمن في منهج الترتيب من حيث التقديم والتأخير، ومنهج الترجيح من حيث الاعتبار والإهدار، في حالة الاقتران بالنسبة لتلك الأصول، وشاهد ذلك عندي، بالنسبة لتلك المناهج على اختلافها، أنك إذا رأيت ثم رأيت -في حقيقة الأمر- أنه لا انفراد لواحد منها بأصل أو دليل لا يوجد في غيره، فمعظم القضايا الإشكالية في مجال أدلة الفقه الإجمالية نجد التسليم بأصولها وأسسها عند كل إمام من الأئمة المجتهدين، فعلى سبيل المثال: الكل يأخذ بأخبار الآحاد، ولا أحد ينكرها، وكذا الشأن بالنسبة لأقوال الصحابة، والقياس، والمصالح، والاستحسان، والذرائع، والأعراف، وغير ذلك.. وهذا حتى عند من بتنا نردد أنه لا يأخذ بالاستحسان أو المصالح أو الذرائع كالشافعي مثلاً..[2] لكن، صحيح أن ثمة اختلافاً في منهج هذا الأخذ، وضوابطه، وأدوات توظيفه، وذلك مما يعود إلى قناعات هؤلاء الأئمة واجتهاداتهم التي تنقدح في أذهانهم، وتغلب على ظنونهم، وهم بها متعبدون.. والحق أن

[2] ما شاع من إنكار الشافعية لمثل هذه المفاهيم الأصولية، نسجل بصدده ملاحظتين:

الأولى: أن ذلك إنما يتوجه على المستوى النظري فقط، وإلا فجميع الأئمة الفقهاء مارسوا الاستحسان كمسلك من مسالك الاجتهاد، وكذا أخذوا بالمصلحة المرسلة.. ومن تتبع طرفاً يسيراً من الجزئيات الفقهية الثاوية في كتب الفروع ظهر له ذلك واستبان.

الثانية: أنه حتى على المستوى النظري، فالإنكار لفظي ليس إلا، فمثلاً عندما يتحدث الغزالي في مستصفاه عن المصالح والاستحسان من خلال أمثلة فقهية معينة فإنه لا ينكر تلك المسالك الاجتهادية بحد ذاتها، بل ينكر تسميتها بمسمياتها تلك.

ولعل السبب في ذلك الرفض منه ومن غيره – والله أعلم – يرجع إلى الظروف التاريخية والفكرية التي تخلقت في رحمها تلك المفاهيم، إذ كانت الأهواء والبدع على اختلافها مستشرية في تلك الأيام.. فربما كان يخشى هؤلاء الأئمة (كالشافعي، ومن بعده كالباقلاني، والجويني، والغزالي، وغيرهم) أن يكون القول بتلك المصطلحات مسوغاً لأهل البدع والأهواء في القول بأهوائهم وبدعهم، ومساعداً لهم على امتلاك الأسس الدينية والمعرفية التي يبحثون عنها لتسويغ محدثاتهم تلك، فيكونون بذلك قد فتحوا الباب لكل من يريد التقول على الدين من غير دليل.. ولذلك وجدنا الإمام الشاطبي – الذي تقوم نظريته في المقاصد على هذا الجهاز المفاهيمي نفسه – هو أيضاً في مستهل حديثه عن الاستحسان في كتابه "الاعتصام" يعمد إلى إنكار استعمال هذا المصطلح الذي أصبح يعني مجرد التقول على الشرع من غير دليل واستحسان بالعقل وفق الهوى والتشهي، ثم شرع بعد ذلك في بيان الحمولة الحقيقية لمضمونه العلمي، مؤكداً أن الشافعي لا يمكن أن يورد مثل ذلك أصلاً.

هذا الذي أشرت إليه ليس بدعاً من القول، بل له من الأدلة والبراهين ما لا يتسع المقام للخوض فيه.

غير أنه لا بد هنا من بعض الاستفزاز العقلي -منهجاً هذه المرة- تجاه هذا الذي نناقشه مما يمكن أن نحسبه فعلاً: عقيدة معرفية راسخة عند من يؤرخون للتشريع فمن يرى أن مالكاً كان من أهل الحديث لا من أهل الرأي، فبماذا يجيب إذا علمنا أنه كان يأخذ بالمصلحة المرسلة ويتوسع فيها أكثر من أبي حنيفة.. ومن غلط بعض الناس هنا أ م فهموا أن مالكاً كان يأخذ بالمصلحة عند عدم وجود النص فقط.. وذهب بعضهم إلى أن ذلك هو مفهوم الاستحسان عنده! وهو مخطئ كل الخطأ، بل مالك رحمه الله كان يخصص النص بالمصلحة، والقياس، والعرف، والضرورة، ورفع الحرج، وغير ذلك. وما جوابنا حين نجد أن مالكاً كان يرى القياس في الحدود والكفارات، وأبو حنيفة لا يراه -نظرياً على الأقل كما يذكر أصحابه- وهو بزعمهم زعيم الرأي وأهله، لا أحد غيره! بل بالغ مالك في القياس وأكثر منه إلى حد أنه كان يقيس على الفروع الثابتة هي نفسها بطريق القياس والاستنباط، وماذا نقول عن الإكثار من اعتبار الذرائع والأعراف إلى درجة المبالغة في ذلك، أليس هذا كله من مسالك الرأي، ومنازع العقل، ولعل هذا ما جعل ابن رشد بالمقابل يعتبر مالكاً زعيم أهل الرأي والقياس بل أمير المؤمنين في ذلك! وأبو حنيفة ألم يكن يرى تخصيص القياس بخبر الواحد، والتخصيص نوع من الترجيح إن لم يكن ترجيحاً بالكلية، وحكي عنه رحمه الله أنه كان لا يقول بدليل الخطاب ولا يعتبره، وتخصيصه لكثير من الآثار بأصول الشرع وقواعده العامة منهج كان مالك يعتمده، بل عندي كما كنت قد أشرت، أن كثيراً من الأحكام عند العراقيين بنيت على أحاديث لم تكن عند أهل الحجاز، بل كانوا يعتمدون على أحاديث ضعيفة أو منكرة، وهذا رداً على من يقول إ م كانوا يتشددون في شروط قبول الأخبار لكثرة الوضع واحتمال الكذب، فلذلك فروا إلى الرأي[3]، ثم كيف نجيب أيضاً عما نجده من مخالفة أتباع أبي حنيفة له في كثير من الأحكام، وكذلك الشأن بالنسبة لمالك، أفلم يكن حرياً بكل مدرسة أن تلتزم بصراطها المنهجي الذي ارتضته لنفسها، بل أحياناً يجتمع مالك وأبو حنيفة على رأي واحد، ويكون مما يجوز -أو نقول- مما يجب فيه الاختلاف بناء على ثنائية (أدلة العقل وأدلة النقل)، ثم لا يختلفان،

---

[3] لمن شاء أن يتأكد من هذا فليرجع إلى الكتب التي عنيت بتخريج أحاديث الفقه الحنفي.

بل أحياناً يقرر أحدهما أو غيرهما قاعدة من قواعد أصول الفقه عنده، ثم لا يلتزم ا في كثير من الفروع والجزئيات، إلى كثير من الأسئلة الحقيقية في المنهج، مما لا يمكن تتبعه واستقصاؤه في مثل هذه العجالة.. وبالجملة، فإن هذا كله مما يدل على أن القضية قضية اجتهاد محض، ليس إلا، اجتهاد في ترتيب الأدلة وترجيح بعضها على بعض؛ إذ في كثير من الأحيان لا يكون الاختلاف راجع إلى ثنائية الحديث والرأي، بل يكون اختلاف فقط على مستوى واحد: فأحياناً في فهم الحديث واستنباط الحكم منه، أو ترجيح بعضه على بعض، وأحياناً أخرى في تقدير أدلة العقل وحدها واعتبارها، أو ترجيح رأي على رأي فيها، عند تعارض الاحتمالات وتقار ا، لأن مثل هذه الأدلة "يقيد بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضا كما في الأدلة السنية مع القرآنية"[4]، وهذا مما لا خلاف فيه بين أحد.. وأحياناً لا يكون الاختلاف في مدى تحقق مناط الحكم، حسب نظر ا تهد في النازلة التي يجتهد في استنباط حكم شرعي لها، فتكون القاعدة مسلمة عند الجميع، لكن اختلاف المدارك الاجتهادية يجعل البعض يجري القاعدة على أصلها، لأنه يرى ذلك كذلك، والبعض الآخر يعطلها لأنه لم ينقدح في ذهنه صوابية إجرائها، وأرجحية استعمالها.. فإذاً الأمر أمر بحث واجتهاد وسعي من أجل إصابة قصد الشارع -كما يراه ا تهد- بناء على النظر في مآلات الأمور، واعتبار عواقبها.

ومن ثم يمكن أن نخلص إلى أنه رغم ما يظهر من اختلاف بين الأئمة أصحاب المدارس الفقهية "فإنما الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع عند ا تهد"[5] -حسب تعبير الإمام الشاطبي- كما أنه لا يمكن أن نتحدث عن مدرستين: مدرسة الرأي، ومدرسة الأثر، بل يتعين أن نتحدث عن مدارس فقهية مختلفة، ومتعددة بتعدد أصحا ا، وتفاوت قدرا م، واختلاف اتجاها م في الاجتهاد والفهم، وترتيب الأدلة وترجيح بعضها على بعض، وإلا فإنه كما قلنا لا يمكن لأحد أن يفهم الوحي بلا عقل، أو يتبع الأثر دون رأي، وذلك حال المدارس الفقهية على اختلافها، ولعل هذا المعنى مما حدا بعدد من العلماء إلى إشارات وإسهامات منهجية سليمة في هذا الاتجاه.. فهذا الإمام ابن تيمية يؤلف كتاباً في "درء تعارض العقل والنقل" مبيناً فيه حاجة كل منهما للآخر، وكذا الإمام الشاطبي ألف

---

4 الشاطبي، أبو إسحاق، **الاعتصام**، الخُبر: دار ابن عفان، 1997، ج2، ص 639

5 الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج 4، ص 128.

كتابه "الموافقات" محاولاً -لا أقول أن يوفق- بل أن يكشف التوافق الحاصل حقيقة وسلفاً بين كل من مذهب مالك وأبي حنيفة، ولقد وفق في ذلك أيما توفيق رحمة الله عليه..

وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يبعد أن يكون الأصح أن نقسم اتجاهات الفقه الإسلامي عامة، وفق رؤية أخرى إلى اتجاهين اثنين: اتجاه مقاصدي ينفذ إلى روح النصوص ومعانيها، وفي ساحة هذا الاتجاه بالذات وعلى أرضه كان يجري التقسيم القديم الذي حاولنا مناقشته في هذه المقالة.. واتجاه آخر على العكس تماماً إنما ينظر إلى ظواهر النصوص وألفاظها، ويقف عند ذلك لا يتعداه، وهذا الاتجاه لا يقتصر على أهل الظاهر ممن يزعمون إنكار القياس، بل يشمل غيرهم ممن شأ م على خلاف منهج المدرسة الأولى.. وعلى هذا الأساس يمكن إعادة قراءة تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام، وتناول إشكالاته وقضاياه العلمية من هذه الزاوية.

وبعد، فإن غرضي في هذه المقالة أن أثير عدداً من التساؤلات، وأقدم رأياً آخر في قضية تعد من أهم قضايا فكرنا التشريعي مما يحتاج إلى مزيد بحث ودراسة.. ولما كان هدف ذلك الآن مجرد الاستفزاز المعرفي، وإثارة السؤال، فضلت لذلك أن لا أتوسع في الكلام، اكتفاء بما عرف من الأدلة واستبان، مما لا يحتاج إلى كثرة توثيق أو برهان، والله سبحانه وتعالى المستعان.

القطيعة المعرفية مع الذات
منهجية القراءة التفكيكية عند محمد أركون

صالح محمد نصيرات*

مقدمة

يعاني كثير من مثقفي الحداثة ومفكريها من تشويش واضح وخلط كبير في تعاطيهم مع عدد من المفاهيم التي تملأ حياتنا الثقافية. فمن تلك المفاهيم مفهوم الحرية الفكرية. ولأهمية هذا المفهوم لابد أولاً أن نبين كيف تتكون المفاهيم ثم نحدد الطريقة التي تجعل الفرد يتبنى مفهوماً معيناً دون آخر.

يقسم علماء النفس المفاهيم إلى نوعين: مفاهيم مجردة ومفاهيم محسوسة. المفاهيم المجردة عبارة عن أسماء تشير إلى فكرة نظرية مجردة تتمثل في صورة بنية معرفية في الدماغ. أما المفاهيم المحسوسة فهي تشير إلى اسم لشيء ذي أبعاد معينة من حيث الحجم أو الوزن أو غير ذلك من الأبعاد. ويحدد علماء النفس ثلاثة معايير ليكون المفهوم مفهوماً: أنه ينتمي إلى تصنيف معين، وأنه يمكن تصوره، وأخيراً أنه مركب ومعقد. ويعتمد المفهوم المجرد في وضوحه وتفسيره على السياق الذي يقع ضمنه، وكلمة السياق هنا لا حدود لها. فقد يكون على المستوى اللغوي، أي الموقع الذي يتخذه المفهوم بين مفردات وكلمات وروابط وغير ذلك. وقد يكون السياق تلك الأوضاع التاريخية والسياسية والمزاج الثقافي التي ولد المفهوم في ثناياها. وأما كونه ينتمي إلى تصنيف معين، فهذا يشير إلى إمكانية تفسيره وتمييزه من بين المفهومات الأخرى. أما التعقيد فهو يشير إلى قضية مهمة وهي أن المفهوم ليس مجرد اسم على فكرة، بل إن هذا الاسم تشكل عبر مراحل عديدة، وتطور ليتخذ معنى

---

* دكتوراه في التربية (مناهج وطرق تدريس اللغات الأجنبية) من معهد فرجينيا للتقنية سنة 1999 مدير أكاديمية واشنطن الإسلامية.

معيناً. هذا المعنى لا يعبر عن فكرة واحدة، بل يمثل في كثير من الأحيان مظاهر وملامح كثيرة. كما أن دلالات المفهوم ترتبط بسياقات كثيرة لا يمكن التغاضي عنها.[1]

فمفهوم الحرية الفكرية مثلاً يعني أن الإنسان الفرد حر في تبني الموقف الفكري الذي يراه مناسباً. وقد يتبنى شخص هذا المفهوم من خلال ظرف نفسي أو حياتي معين. فليس بالضرورة أن التبني ناتج عن قناعات الفرد بصلاحية ذلك المفهوم، بل إنّ بعض الناس يتبنون مفاهيم معينة نتيجة ظرف طارئ يمرون به. وقد يتبنى آخرون مفهوماً معيناً بناء على المنهج الفكري الذي آمنوا به وجعلوه الإطار الذي يحكم تفسيرهم للأشياء والأحداث والمقولات. ولذلك لا بد من سبر الحالة النفسية والظرف التاريخي اللذين يمر بهما الشخص للتعرف على مدى قناعته بذلك المفهوم. فقد يتبنى شخص الحرية الفكرية كونه يعيش في بلد تمارس عليه ضغوط معينة تلزمه بهذا التبني ليس إلا، أو لأن السياق الاجتماعي الذي يعيش فيه لا يدع للفرد خياراً في التبني أو الرفض. وقد يتبناه لكونه يعيش حالة عداء مع مجموعة من الناس حرموه من منفعة شخصية أو هكذا توهم.

أما السياق التاريخي الذي نشأ فيه هذا المفهوم فهو يختلف من ثقافة لأخرى. ففي ثقافة الأمة الإسلامية تكون الحرية الفكرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحياة الثقافية للأمة والإطار الفكري الذي يحكم مسيرة هذه الأمة. وفي هذه الثقافة مساحة كبيرة للفرد في تعاطيه مع الحرية الفكرية ما دامت منضبطة بإطار معرفي وثقافي إسلامي. فالمسلم كما صوره الرسول الكريم عليه صلوات الله وسلامه كالفرس يدور ما يدور ثم يعود إلى آخيته. ومهما ابتعد عن المركز فهو في إطار الدائرة المرسومة له في الشرع الإسلامي. هذا التحديد وهذا الإطار يعده البعض قيداً على حريته الفكرية ولذلك يتبنى مفهوماً لهذه الحرية الفكرية يختلف عن المسموح به في الثقافة الإسلامية. ولذلك فما دام هذا الإطار يحد من حرية هذا البعض فلابد من تكسيره والخروج عليه تحت دعاوى شتى منها أن هذا الإطار لا يمكن أن يبقى كما كان، فنحن نعيش زمناً جديداً والسياقات التاريخية والثقافية الجديدة تفرض تفسيرات مختلفة لهذا المفهوم. ولذلك فهم يعتبرون مجرد الحديث عن إطار فكري منبثق من ثقافة الأمة

---

1 Hamilton, Richard & Ghatala, Elizabeth. *Learning and Instruction*, New York, N.Y.: McGraw Hill Inc., 1994.

وعقيد ا قطيعة مع العالم. متناسين أن المفاهيم إنما تنشأ في سياقات تاريخية وثقافية وتتطور عبر صراعات طويلة، وأن الحرية الفكرية بمفهومها الحداثي، لها إطارها وهو الإطار الذي تطور في الغرب الأوروبي الذي صارع الكنيسة قروناً للخروج عليها، متحدياً بذلك الأوضاع التي كانت قائمة في أوروبا والتي كانت تعد الفرد بالجنة بينما هو مسحوق عملياً، وأنّ الحرية ـذا المفهوم إنما نشأت من خلال ذلك الصراع وهو أمر لم يحدث في التاريخ الإسلامي.

لقد أصبح من نافلة القول والتكرار الممل الحديث عن ذلك الصراع التاريخي بين العقل والكنيسة. وبعض الناس ينسون حقائق التاريخ ويريدون نقل المفاهيم الغريبة واستنبا ا في أرض لا تصلح لها، لذلك كان لابد من التذكير الدائم حتى لا ينسى الناس أن المفاهيم التي تتداول اليوم ليست أكثر من نقل غير أمين لها إلى سياقات مختلفة تماماً. هؤلاء ينسون أن هناك سنناً وقوانين لابد من اعتبارها عند محاولة تغيير المفاهيم التي تربت عليها أمة ما، ومنها أن الزمن لا بد أن يأخذ دورته وأن التغيير الشامل للمفاهيم لا ينشأ في فراغ. ونحن أمة لا تعيش فراغاً فكرياً أو عقدياً، صحيح أننا نعيش ركوداً من نوع ما ولكننا لا يمكن أن نعتبر هذا الركود دليل قطيعة مع منطلقاتنا وثوابتنا، بل مرده الكسل والحذر من جانب والإلحاح على الخروج على الثوابت من جانب آخر.

من هنا نجد أن بعض هؤلاء النقاد الحداثيين والكتاب ومؤرخي الأدب، لا يتبنون منهجية تستند إلى أرضية صلبة. فالمعروف أنّ النظريات والأفكار والمناهج في تغير مستمر ولا تثبت على حال، وكثيراً ما ينقض بعضها بعضاً. ولأن هؤلاء الكتاب الحداثيين لا ينظرون إلا إلى اللحظة الحاضرة، فإ م يستخدمون تلك المناهج دون اعتبار لكو ا متقلّبة ومتغيرة. ولذلك فهم مثلاً يتعاطون مع قضية في غاية التعقيد بسذاجة واضحة. فاستخدام منهجية التأويلات اللا ائية والتفسيرات المفتوحة للنصوص الأدبية والشعرية والتي هي في ـاية المطاف مقولات بشرية قيلت في ظروف معينة، يراد تطبيقها على كتاب الله سبحانه وتعالى لا يخدم الحقيقة التي يدعون السعي إليها. ومن هنا يأتي الخطأ الذي يرتكبه هؤلاء وهم يعرفون مقدماً أن تلك المنهجية لا يمكن أن تطبق على هذه الحالة. فهم في واقع الأمر كمن يريد استخدام السيارة ليعبر ـا المحيط أو من يريد أن يستخدم الباخرة للوصول إلى المريخ.

إن قضية القراءة وتفسير النصوص قضية ليست يسيرة، فنظريات القراءة؛ أي تفسير وتأويل ما يقرأ أو ما يطلق عليه علماء النقد "الهرمنيوطيقا" تستند أساساً إلى نظريات فلسفية غربية نشأت في ظل السياقات التي أسلفنا الحديث عنها. فكما يقول عبد العزيز حمودة: "إن تطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني بما يعنيه ذلك من القول باللانص واللعب الحر باللغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضل والموثوق، أو التفسير النهائي، وبتعدد التفسيرات وبصورة لانهائية يوقعنا في محاذير ربما لا نقصدها."[2]

وقد اخترت الحديث عن محمد أركون -أحد هؤلاء الحداثيين- الذي يدعي قدرته على تقديم تفسير وقراءة جديدة للقرآن الكريم. ولم استقص كل ما كتبه هذا الكاتب، ولكنني اخترت آخر كتاب نشره وهو "**التفكير الأصولي واستحالة التأصيل**"[3]. والعنوان يدل على المحتوي، فهو يقطع باستحالة تأصيل التفكير الإسلامي الأصولي لأمور أتي عليها في ثنايا الكتاب، وهو ما سنحاول النظر فيه.

الأسس الفلسفية للتفكيك

سبق أن أشرنا إلى أن القراءة النقدية عملية معقدة وذات أبعاد فلسفية وفكرية. فالقراءة تتأثر بموقف القارئ من النص ومن كاتبه ومن الظروف السياسية والاجتماعية التي نشأ فيها النص، بالإضافة إلى عقيدة القارئ وفلسفته في الحياة. ولذلك فإن القارئ أو الناقد الماركسي يتأثر بخلفيته الماركسية فيفسر النص ويفهمه وفقاً للنظرية المادية. وكذلك الحال بالنسبة لكل قارئ. ولما كان البحث يدور حول منهجية محددة في النقد والقراءة وهي التفكيك، فلا مناص من الحفر على الأسس الفلسفية التي تحكم هذه المنهجية.

من الواضح أن منهجية التفكيك لم تأت من فراغ، فهي كسابقاتها من المناهج وطرق القراءة، نشأت في ظلال نظرية سابقة، وبالتحديد فإنها ورثت النظرية البنيوية التي لم تعد هي المنهجية التي تطغى على النقد. ومن الاستقراء التاريخي نجد أن كثيراً من المناهج النقدية لا تعمر طويلاً؛ فالبنيوية لم تعش أكثر من عقدين من الزمن وتلتها منهجية التفكيك التي

2 حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك**، الكويت: عالم المعرفة، 1998.

3 أركون، محمد، **التفكير الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**. ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، لبنان: دار الساقي، 1999.

ماتت منذ ما يقرب من عقد ونصف كما يقول عبد العزيز حمودة. هذه الحالة من الموت السريع للمنهجيات الحداثية والتي لا تقوم على أساس صحيح تذكرنا بقوله تعالى: " أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أمن أسس بنيانه على شفا جرف هار فا ار به في نار جهنم" (التوبة: 109).

تقوم المنهجية التفكيكية على عدد من الأسس: أولها أنه ليس ثمّة حقيقة مطلقة على الإطلاق وأن الأساس في الحياة هو الشك. والشك كما هو معروف ليس مذهباً جديداً. فكما كان عند الغزالي كان لاحقاً عند ديكارت وديوي وغيرهما من الفلاسفة. ولذلك لا يمكن للتفكيكية أن تدعي التجديد في هذا ا ال.

الأساس الثاني الذي تقوم عليه هذه المنهجية هو عدم الاعتراف بمركز ثابت أو مرجعية عليا للمعرفة الإنسانية، حيث إن المرجعية عند هؤلاء هي الذات وليس الله سبحانه وتعالى كما هو الأمر عند المسلمين أو العقل كما هو عند العقلانيين.

الأساس الثالث يقوم على فكرة منقولة عن الفيلسوف الألماني هيدجر الذي يعتبر الشعر أساس الوجود فيقول: "الشعر مصدر أساس للغة والفن والتاريخ والكينونة والزمن والحقيقة؛ إنه التأسيس الأول والإنشاء الأول وتحديد المكان الأول والتسمية الأولى إنه يخلق الوجود وينتج التفكير"[4].

الأساس الرابع هو رفض التقاليد وتدميرها لذلك يقول هيدجر: "إذا كان لتاريخ الكينونة أن يصبح شفافاً، فإنه يجب علينا تليين تلك التقاليد الجامدة ووضع اية لعمليات الإخفاء التي تسببت فيها -يستخدم أركون نفس العبارات دون إشارة للفيلسوف الألماني- ... فإن علينا أن ندمر المحتوى التقليدي للمعرفة القديمة إلى أن نصل إلى تلك التجارب الأولى التي حققنا فيها أدواتنا الأولى لتحديد طبيعة الوجود."[5] وأركون في منهجيته التي يسميها التاريخوية يريد الحفر على الأصول الأولى التي تم فيها استخدام العبارات القرآنية حتى يخلع القداسة عن تلك العبارات والتي تمت من خلال العمل الجماعي للأمة المؤمنة.

4 حمودة، مصدر سابق، ص 303.

5 حمودة، مصدر سابق، ص 304.

أما موضوع الذات فإن دريدا -التفكيكي الأول- قد تأثر بالفيلسوف كانط الذي لا يرى القراءة الجديدة غير تدمير لما سبقها من قراءات. ويعلق د. حمودة على ذلك بقوله: "إن البديل الذي تقدمه استراتيجية التفكيك ليس هو إعادة كتابة النص -أي تفسيره- بالطريقة التي يراها، فكانط يقول "إن كل قراءة هي إساءة قراءة، وكل قراءة تفكيك للقراءات السابقة هي تدمير للقراءات التقليدية."[6]

وقد نشأ مفهوم التفكيك في ظرف معين يتعلق بالواقع الثقافي الغربي وبتأثير الأطر الفكرية والفلسفية التي أدت إلى ظهور الحداثة وما تبعها من نظريات أدبية ونقدية. وعليه فإن دراسة الحداثة، والبنيوية والتفكيك -على وجه التحديد- وغيرها من النظريات والذاهب، لا يمكن أن تتم دون إلمام بتاريخ الفلسفة الغربية وجهود روادها. وقد جاء مفهوم التفكيك لينقض كل ما سبقه من المذاهب والمشاريع، باعتبار أن أية مفاهيم تقليدية سالفة يمكن أن تحجب معنى النص عند المتلقي. فدلالة النص تقوم على تحليل عناصره من ناحية وعلى ذاتية المتلقي من ناحية أخرى. وهذا يعني تعدد دلالات النص وطرق تفسيره بصورة لا ائية.

والتفكيك ذه الصورة أصبح النسخة الحداثية للرومانسية "وهي رومانسية تصل في إيما ا بالذات إلى إطلاق يد القارئ في تفسير النص وتحديد معناه، باعتبار أنه لا يوجد تفسير ائي ومغلق لنص ما، وعلى أساس أن التفسير أو تحديد المعنى عملية تحدث في الزمن، ومن ثم فهي عملية مؤقتة بصفة مستمرة."[7]

ومع كل ذلك فإن منهجية التفكيك عصية على الفهم والتفسير؛ فثمة صعوبة ملحوظة في فهم أفكار روادها وبخاصة دريدا، وصعوبة أخرى في اختبار مصداقيتها، لذلك يؤكد بعض النقّاد الغربيين " أن التفكيك غدا أمراً من الماضي وأن دراسة الأدب والثقافة تحركت باتجاه ما بعد بعد (بعد الثانية ليست مضافة بل أصلية) التركيبية وعصر ما بعد النظرية."[8]

---

6 حمودة، مصدر سابق، ص 208.

7 المصدر السابق، ص167.

8 Berger, Arthur. *Cultural Criticism: on Primer Key Concepts*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc., p. 24-26.

منهجية القراءة عند أركون نموذجاً

يقدم أركون في قراءته للقرآن الكريم معياراً أساسياً وحاسماً يرى فيه أن القرآن الكريم هو "مدونة رسمية مغلقة وناجزة" وهو "مجموعة من العبارات الشفهية في البداية. ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية أو لم توضح حتى الآن ولم يكشف عنها النقاب."[9] ولهذا فالقرآن الكريم ليس إلا عبارات شفهية دونت فيما بعد في ظروف غير معروفة. ويتفق هذا الزعم مع ما ادعاه بروكلمان الذي يقول "ولعل نجوماً متفرقة من الوحي كانت قد كتبت في حياة الرسول، ولكن أكثر الوحي كان يروى بلا ريب شفاهاً من الذاكرة فحسب."[10] ويعلق الدكتور زيد عمر على ذلك بقوله: "وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتولى بنفسه توجيه الكتاب فيقول: (ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا أو ضعوا آية كذا في موضع كذا)"[11] إن عملية تدوين القرآن الكريم ليست أمراً مغيباً أو مشكوكاً فيه. فلقد تواترت الروايات التي تتحدث عن أن الرسول الكريم كان يوجه أصحابه إلى عدم كتابة شيء من السنة مخافة الاختلاط بالقرآن حين كان يقول: "لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن، فمن كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحه.."[12] ويمثل هذا التنبيه "منتهى الاحتياط منه صلى الله عليه وسلم لسلامة النص القرآني، بالرغم من سهولة التمييز بين نظم القرآن الكريم ونظم السنة النبوية، وغاية في الحرص على عدم الاشتغال بغير القرآن كتابة وحفظاً أول الأمر."[13]

ما المقصود من التشكيك في سلامة تواتر القرآن الكريم؟

لعل من الجدير بالذكر أن عمل أركون هذا ليس الأول في ميدان الدراسات القرآنية؛ فقد سبقه طه حسين في الشعر الجاهلي ومحمد خلف الله وتغريد عنبر في القصص القرآني

---

9 أركون، محمد، مرجع سابق، ص 64.

10 مصطفى، زيد عمر. **أضواء على سلامة المصحف الشريف من النقص** والتحريف، الرياض: جامعة الملك سعود، 1994، ص 14، وينقل ذلك عن: بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة د. عبد الحليم النجار، ج1.

11 رواه الإمام أحمد في مسنده: ج1 ص 57. والحاكم في المستدرك ج2، ص 330 وصححه ووافقه الذهبي على ذلك، وضعفه الشيخ أحمد شاكر لأن روايات الحديث تدور على يزيد الفارسي وهو ضعيف عند البخاري ومجهول عند غيره.

12 رواه مسلم باب التثبت في الحديث ج4 ص 2298.

13 مصطفى، زيد عمر. مصدر سابق، ص 14.

وغيرهم، ممن شكك في تواتر القرآن. صحيح أن بعضهم أخذ أجزاء من القرآن وشكك فيها كما الحال عند طه حسين وخلف الله، إلا أن أركون تبع بروكلمان في تشكيكه بالتواتر القرآني. ولذلك فهو في مواقع متكررة يتميز غيظاً مما فعله الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه عندما جمع الأمة على نسخة واحدة من القرآن الكريم بعد اختلاف بعض الصحابة في قراءات معينة.

أما المقصود الحقيقي فهو نزع القداسة عن النص القرآني ليتيح لنفسه ولغيره ا ال للنظر في القرآن الكريم على أساس أنه نص غير معروف الأصول. فقداسة النص ليست ذاتية في نظر أركون؛ فقد حصل على القداسة من العمل الجماعي وليس من كونه كلام الرب سبحانه. ويفسر مترجم الكتاب هاشم صالح عبارات أركون في الهامش فيقول: "نفهم من كلامه (أي أركون) أن المدونة النصية وصلت إلى مرتبة القداسة عن طريق العمل الجماعي والمتواصل لأجيال متتالية. وبالتالي فالفاعل جماعي أكثر مما هو فردي فيما يخص هذه العملية. فإنجاز المصحف تم بشكل جماعي."[14] واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية والتي ينبغي أن تتقيد ا كل أعمال المؤمنين وتصرفا م وأفكارهم، هؤلاء المؤمنين ا تمعين تحت اسم الأمة المفسرة (تسويد العبارة أصلي في الكتاب). فمادامت القداسة قد تضافرت عليها أفعال البشر، فبالإمكان نزعها كما أعطيت أولاً. ولذلك فإننا نجد أركون يستخدم كلمة عبارات بدلاً من آيات، والمدونة الكبرى بدلاً من القرآن الكريم لأن تلك الأسماء مشحونة بعاطفة قوية ونظراً لموضوعية أركون المطلقة!! فهو يريد استخدام تلك الأسماء دون بعد عاطفي يذكر. ولذلك يقول: "إن احترام التسلسل الزمني (أو الكرونولوجي) أو العبارات النصية القرآنية.... ويعلق مترجم الكتاب هاشم صالح في الهامش فيقول: "أركون يريد أن يفكك كل المصطلحات المشحونة لاهوتياً بما فيها مصطلح آية ولذلك يقول العبارات النصية القرآنية وليس الآيات كما هو جار عادة.[15]

يقدم أركون قراءته للقرآن الكريم كما يراه هو فيقول تحت عنوان كيف نقرأ القرآن اليوم: "لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن_ إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى

14 أركون، مصدر سابق، ص41.

15 المصدر السابق، ص 136.

حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية-الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين إلى درجة يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق (سنأتي على مفهوم التفكيك لاحقاً) من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طمست وكبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص. وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل: أي منذ أن تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية ونشر مخطوطة المصحف بنساخة اليد أولاً ثم طباعة الكتاب ثانية. وهذه العمليات حبذت صعود طبقة رجال الدين وازدياد أهميتهم على مستوى السلطة الفكرية والسياسية. وهذه الحالة تتناقض مع الظروف الاجتماعية والثقافية الأولية لانبثاق وتوسع ما يدعوه الخطاب القرآني الأولي بالقرآن (التسويد اصلي) أو الكتاب السماوي: أو الكتاب (التسويد أصلي) بكل بساطة."[16]

والهدف من هذه القراءة عند آركون هو خياره الاستراتيجي الأول الذي يتمثّل في: "قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها حالياً، وكذلك كما لا تزال الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن. وكذلك كما لا يزال المقاولون السياسيون مستمرين في استغلال المخيال الديني واستخدامه كأداة أو كقوة لا عقلانية من أجل استنهاض الجماهير (المقصود بالمقاولين السياسيين هنا قادة الحركات الأصولية)، ولكن عملية القلب أو الانقلاب التي أقوم ا تشمل أيضاً العلوم الاجتماعية الوضعية التي تفرض تقسيمات أو تأويلات اختزالية للظاهرة الدينية."[17] هذا الكلام يطرب الكثيرين من أعداء الحركات الإسلامية، فأركون يريد أن يفضح! الحركات الأصولية المستغلة للدين، ويترك رداءه العلمي الأكاديمي ليجد لنفسه مكاناً في الحرب ضد الإرهاب الإسلامي، وليسدي لأجهزة الإعلام والاستخبارات خدمة معرفية، ربما يرى أ ا أهم من كل الوسائل والأموال المرصودة لقتال الحركات الإسلامية على كل صعيد. هذا هو الهدف الأصلي المعلن، مع وجود أهداف أخرى بطبيعة الحال.

---

16 المصدر السابق، ص29.

17 المصدر السابق، ص 92.

طبيعة المناهج التي يستخدمها أركون في قراءته للقرآن

يتحدث أركون عن التفكيك والهدف من استخدامه كمنهجية في القراءة فيقول: "ولا نقصد بالتفكيك هنا تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لا علميتها ولا عقلانيتها. وإنما نقصد الحفر على أساسا ا على الطريقة المنهجية الجينالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع الكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية."[18]

ويضيف أركون المزيد من الوضوح بخصوص المنهجية التي يلزم استخدامها في دراسته للقرآن فيقول: "ولكننا نعلم أن مادة البحث (أي القرآن) تتطلب تطبيق كل المناهج عليها وليس فقط المنهجية الفيلولوجية- التاريخوية. إ ا تتطلب التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى وآثار المعنى (التسويد أصلي) من أجل توضيح ملابسات هذا النص المؤسس. وعندما أقول آثار المعنى فإني أقصد ا تلك الناتجة عن النص المدروس كما تلك الناتجة عن كتابة الباحث نفسه، كما تلك المنتشرة داخل الأمة المفسرة).[19]

ماذا يقصد أركون بكل المناهج؟ إنه يقصد كل المناهج الغربية التي تم استخدامها لنقد النص الديني وهي في الأصل مناهج نشأت في ميدان النقد الأدبي. والواضح أن تلك المناهج وهي تتعامل مع النصوص البشرية لا تتحرج في إطلاق الأحكام التي تراها مناسبة. ولكن السؤال هو كيف يمكن تطبيق تلك المناهج على النص القرآني-وبعبارة أخرى- الوحي الإلهي؟ إن المناهج الغربية التي نشأت في ظلال الفكر الغربي العلماني لا تصلح لأن تكون منهجاً للنظر في القرآن الكريم لعدة أسباب منها: أن القرآن الكريم وهو الوحي الرباني هو في الواقع خارج الزمان والمكان، بمعنى أن الوحي لا يخضع عند نزوله لاعتبارات مكانية أو زمانية. صحيح أن في القرآن ما يشير إلى أحداث تاريخية حصلت في أزمنة مختلفة ولكن الإشارات القرآنية جاءت على سبيل العرض ا مل بقصد الاعتبار. فالله سبحانه وتعالى يقول عن القصص القرآني "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب" (يوسف: 111). لكن القرآن يبقى الرسالة الربانية للإنسان في كل زمان ومكان وهو ما يحاول أركون نفيه.

---

[18] أركون، مصدر سابق، ص 67.

[19] المصدر السابق، ص 46.

ولذلك فإنه يعمد إلى أسلوب "الحفر الأركيولوجي"؛ أي البحث عن المعنى التاريخي للمفردات القرآنية في عصرها. وذلك بقصد اختزالها لعصر نزول القرآن. حيث يزيل التحليل الأركيولوجي -كما يزعم أركون- طابع القداسة عن تلك المفردات وما تحويه من معان. ومن ثم تحويل تلك الأحداث التي تتحدث عنها المفردات القرآنية "إلى أبطال حكاية تأسيسية (التسويد أصلي) واسعة ودائمة (المقصود بالأبطال هنا الشخصيات المتصارعة داخل الحكاية أو ملحمة التأسيس."[20]

ومن خلال تلك العبارات نرى أن أركون يريد قراءة القرآن وكأنه قصة تاريخية أو ملحمة أو أسطورة وليس على أنه كلام الله سبحانه وتعالى. ومن هنا فهو يحفل كثيراً بالدراسة التي أنجز ا المستشرقة جاكلين شابي فيقول عنها: "إن شابي قامت بعملية حفر أركيولوجي عميق لترد معاني الكلمات القرآنية إلى أصولها عندما نزل القرآن وربط الكلمات القرآنية (أو إعادة ربطها) بالسياق البيئي الاجتماعي والثقافي والسياسي لتلك الفترة (أي الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي)، وكل ذلك يتم عن طريق استخدام المصادر التاريخية المتاحة، وهي مصادر نعرف مدى هشاشتها ونقصها. ثم بشكل أخص نعرف مدى العمليات التحويرية التي تعرضت لها. وهي عمليات التنكير أو التقنيع، ثم الحذف والانتخاب ثم التحوير ثم التصعيد والتسامي ثم جعل الأشياء متعالية وجوهرية ومقدسة ومؤسطرة (من أساطير) ثم أدلجتها اليوم بشكل فظ خشن."[21] ويضيف أركون عن دراسة شابي أ ا "دمجت القرآن داخل الدراسة التاريخية وتطبيق المنهج العلمي بكل صرامة ودقة عليه. فقد كشفت عن كيفية انبثاق الإيمان الإسلامي من خلال مجريات لغوية وتاريخية معينة. وهكذا درست مفردات القرآن بدقة، وربطتها بظروف عصرها للتوصل إلى ذلك. ومن المعلوم أن هذا الإيمان هو الذي أصبح فيما بعد المحرك القوي للتوسع الإسلامي والفتوحات وهو مرتبط باللحظة التدشينية"[22] فقد تحقق لأركون هدف كبير حيث إن الدراسة "نزعت عنها (الآيات) غطاء التعالي لكي تغرسها في التاريخية."[23]

20 المصدر السابق، ص 51-52.

21 المصدر السابق، ص 45.

22 المصدر السابق، ص50.

23 المصدر السابق، ص 51.

أما المستشرقون الذين احترموا خصوصية هذه الأمة ورفضوا الخوض في قراءة القرآن من خلال المناهج الغربية فيتهمهم أركون بالجبن والخوف. ويرى أ م يخضعون لابتزاز الأصوليين المسلمين. وفي هذا الصدد يقول: "كانت الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائماً بالمحرمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب. وقد سهل على المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم .... وهكذا نجد أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلو ا اليوم بنفس الجرأة كما كان عليه الحال في زمن نولدكه الألماني أو بلاشير الفرنسي. لم يعودوا يتجرأون عليها أو على أمثالها خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة."[24]

خاتمة

تبين لنا أن أركون يتبنى قراءة للقرآن الكريم تقوم على منهجية التفكيك، وهي منهجية نقدية قائمة على أساس عدم وجود قراءة واحدة للنص. والمعروف أن القرآن الكريم قرئ من قبل طوائف متعددة، من الصوفية والمعتزلة والكلاميين والفقهاء وغيرهم. وقد اختلف هؤلاء في تلك القراءات، ولكن ذلك الاختلاف لم يصل إلى درجة التشكيك بالنص القرآني أو وصفه بأوصاف بشرية أو غير ذلك مما يوحي إليه أركون وغيره. لأ م كانوا -في الغالب- يعتبرون القرآن الكريم وقضية الإعجاز مرجعيتهم النهائية في التفسير والتأويل. كما أن قضية البيان والتأويل كانت محط اهتمام العلماء في القديم والحديث. وقد كانت قضية الإعجاز تحكم هؤلاء العلماء عند حديثهم عن القرآن. "وقد امتدت هذه النظرة - اعتبار الإعجاز في التفسير- إلى مفهوم البيان تعريفاً وبينت وظيفته في بناء النص عند الفقهاء الأصوليين والمفسرين من أمثال الشافعي وأبي يعلى، فالتأويل في هذه البيئات العلمية ينظر إليه في سياق الكلام وإيحاءاته عندما لا يفهم من الكلام معنى محصل من أول وهلة .... فالتأويل يعلمه أهل العربية، لكنه لا يتم عن طريق الإسقاطات الذهنية والتمحلات البعيدة وقد وضع له العلماء شروطاً وذلك بإقامة الإعراب، وتسمية المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفا ا الخاصة دونما سواها، لذلك لم يجز العلماء

[24] المصدر السابق، ص 44.

تأويل القرآن بالرأي أو بما لا يعلم، بل أجازوه بالنقل المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم النقل عن العدول الأثبات، واعتماد الدلالة المنصوبة على صحة التفسير.."[25]

وقد استعرضنا في هذه المراجعة قضية ذات أهمية بالغة تتعلق بأقدس مقدسات المسلمين وهو القرآن الكريم وقر اءته وتفسيره. وقد أخذنا مثلاً على ذلك منهج التفكيك الذي يتبناه محمد أركون وعدد من الباحثين. وخلصنا إلى أن هذه المناهج البشرية والوضعية لا يمكن تطبيقها على النص القرآني لأن تلك المناهج لا تنظر بقدسية إلى الوحي الإلهي، بل في الحقيقة دف إلى نزع تلك القداسة ومن ثم يستطيع هؤلاء الولوج إلى النص القرآني والتلاعب فيه من خلال ما يسمونه التفسيرات اللا ائية للنص. إن نزع القداسة معناه أيضا ألا يكون لهذا الدين الذي يدين به ما يزيد على المليار إنسان أية أهمية. لكن التاريخ والواقع يقولان إن مثل تلك الهرطقات لم تفعل شيئاً ذا الدين ولم تزد أصحابه إلا تمسكاً به واعتزازاً بالانتماء له. كما أن الإقبال الواضح على هذا الدين من قبل غير المسلمين أمر لا ينكر. فالإسلام أكثر الأديان انتشاراً في الارض. والقرآن برغم ذلك كله محفوظ. فما يفعله هؤلاء لا يعدو أن يكون كما قال تعالى عن أعمال الكفار "والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً.. " (النور: 39).

---

25 الحارثي، محمد مريسي، **الخطاب النقدي العربي، رؤية في التأصيل**، في تحليل الخطاب العربي، تحرير غسان عبد الخالق، الأردن: منشورات جامعة فيلادلفيا، ص 232.

مسيرة التقدم في أسلمة علم النفس
مساهمة كتاب: علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي للدكتور عمر هارون خليفة[*]

د. محمد مقداد[**]

مقدمة

إن التراث العربي الإسلامي-بما في ذلك التراث المتعلق بعلم النفس- تتنازعه اليوم ثلاثة مواقف: أولها موقف تمجيدي يرى ضرورة اعتماد التراث بما هو عليه دون نظر في مفرداته ومفاصله الأساسية باعتباره يمثل تقاليد إسلامية موروثة. وثانيهما موقف تحقيري يرفض التراث جملة وتفصيلاً باعتباره صدى لأعصر بائدة، تعكس ثقافته عصوراً لها خصوصيا ا. وينـ ـزع أصحاب هذا الموقف عن المسلمين فضل السبق والإضافة في كثير من مجالات العلم. وثالث المواقف موقف يرى أفراده ضرورة احترام التراث مع تناوله بمنهج أساسه النقد والتحليل والنظرة التاريخية إلى مضمونه حتى يمكن تمييز الغث فيه من السمين. وكما هو واضح، فإن هذا الموقف يتجاوز الموقفين السابقين لأنه يأخذ بعين الاعتبار صلات التأثر والتأثير بين الثقافة العلمية العربية الإسلامية والثقافات الأخرى. وفي الواقع فإن هذا هو موقف مدرسة أسلمة المعرفة. وإذا كان لي أن أصنف كتاب الدكتور عمر خليفة في موقف من هذه المواقف الثلاثة، فلا شك سيكون موقعه في الموقف الثالث. دف هذه الورقة إلى عرض الكتاب أولاً والإشارة إلى مقاربات أسلمة علم النفس المختلفة بما فيها المقاربة المتبناة في هذا الكتاب.

ا ال العام للكتاب هو التراث النفسي العربي الإسلامي. ومن الممكن تقسيم هذا ا ال العام إلى مجالات فرعية متعددة هي ا ال العلمي ويتعلق بقضايا علم النفس

---

[*] خليفة، عمر هارون. **علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001م

[**] دكتوراه في علم النفس، أستاذ بقسم علم النفس بجامعة البحرين.

وموضوعاته المختلفة وا ال اللغوي ويتعلق بالتراث المكتوب باللغة العربية دون غيرها وا ال الزمني ويتعلق بالتراث الذي تم نشره في الفترة ما بين القرن التاسع الميلادي والقرن الخامس عشر الميلادي، وأخيراً مجال التراث المكتوب دون الاهتمام بالتراث المصنوع كالآلات والمكائن والمباني من مساجد وقصور وغيرها.

ويمكن تقسيم أهداف الكتاب إلى مجموعتين هما: أولاً، توسيع نطاق عمل الدكتور الزبير البشير طه [1] في كتابه "علم النفس في التراث العربي الإسلامي" (1995) إضافة إلى إحياء مقياس ابن الهيثم للغلط البصري، ورسم ملامح علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي. وثانياً تحديد حجم التأثيرات التي أحدثها علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي في تطور الحضارة العلمية والتقنية الغربية. وثمة هدف ضمني آخر يمكن استنتاجه من خلال العنوان العام للكتاب والعناوين المختلفة لفصوله هو جمع ما يمكن من التراث النفسي العربي الإسلامي وتنقيحه وعرضه للمساهمة في أسلمة علم النفس وتأصيله.

عنوان الكتاب هو: "علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي" وهو لا يختلف عن عنوان كتاب الدكتور طه الزبير إلا في إضافة كلمة التجريبي. وقد بين الكاتب أن عنوانه هذا مستلهم من عنوان كتاب أستاذه، وأنه يريد مواصلة عملية البناء التي بدأها من قبله. وعن مدى ارتباط العنوان بالمحتوى العام للكتاب، فقد كان يمكن أن يكون قوياً لو أن الكاتب اكتفى بالإشارة إلى علم النفس بدلاً من الإشارة إلى علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي. لأن كلمة علم نفس تجريبي توحي أن الباحث مهتم بالبحث عن فرع واحد من فروع علم النفس وهو علم النفس التجريبي دون غيره من الفروع. لكن الباحث تناول في كتابه فروعاً أخرى مثلا علم النفس العيادي الإكلينيكي في الفصل السابع وعلم النفس الفيزيولوجي في الفصل الثالث وعلم نفس الحيوان في الفصل الرابع وعلم نفس الطفل في الفصل الخامس وعلم النفس الرياضي في الفصل السابع، وعلم النفس الفيزيائي في الفصل العاشر. ويمكن اقتراح العنوان الآتي: "ميادين علم النفس في التراث العربي الإسلامي" للكتاب بدلاً من عنوانه الحالي.

---

[1] الدكتور طه الزبير كان أستاذاً للدكتور عمر خليفة يوم أن كان طالباً في الدراسات العليا في السودان.

محتوى الكتاب

يقع الكتاب في 444 صفحة من الحجم المتوسط، وتوزع محتواه في اثني عشر فصلاً. ويتناول الفصل الأول (علم النفس والتراث) مجموعة من القضايا أهمها مسألة تأصيل علم النفس أو أسلمته، حيث تقاسم ذلك اتجاهان سماهما الباحث الاتجاه التوفيقي الذي يحاول أن يقارب بين النص المطلق (القرآن) والنص النسبي (علم النفس) والاتجاه التراثي الذي يحاول المقاربة بين التراث النفسي العربي الإسلامي وعلم النفس الغربي الحالي. وقد انتقدهما الباحث معاً وبين عدم تمكنهما الفعلي من تحقيق المقاربة المنشودة والانسيابية بين الطرفين لتغلب العمل التلفيقي على ا هودات النـزيهة. وتناول الفصل الثاني علم التشريح مشيرا إلى مجهودات بعض العلماء المسلمين الأوائل من أمثال ابن سينا وابن النفيس وابن الهيثم في هذا العلم. وتناول الفصل الثالث علم النفس الفيزيولوجي عارضاً بصفة أساسية أعمال العالم ابن سينا وخاصة في كتبه المختلفة الرسالة والشفاء والنجاة والقانون. وتناول الفصل الرابع علم نفس الحيوان مقدماً تاريخ هذا العلم عند علماء النفس العرب ومصادره وموضوعاته ومناهج البحث فيه. كما تناول مقارنة بين دراسات الجاحظ وسكنر للحيوانات والطيور. وتناول الفصل الخامس علم نفس الطفل مبرزاً مجهودات بعض العلماء المسلمين من أمثال ابن الجزار القيرواني والبلدي في هذا ا ال. وتناول الفصل السادس علم النفس السينوي مبينا تنوع مداخله (المدخل الميتافيزيقي والذهني المعرفي والتجريبي) ومناهج البحث فيه وتأثيره في علم النفس الحديث. وتناول الفصل السابع علم النفس المرضى مبرزاً فيه مجهودات الباحثين المسلمين الأوائل من أمثال ابن سينا والرازي وغيرهما سواء في تشخيص الأمراض النفسية وتصنيفها أو في علاجها وظيفيا وباستخدام الأدوية. وتناول الفصل الثامن البيمارستانات العربية أو العيادات النفسية في الحواضر العربية في القرون الأولى، متعرضاً إلى ما كان يتم فيها من ممارسات علاجية للمرضى النفسيين من جهة، وتدريب للمعالجين النفسيين من جهة أخرى. وتناول الفصل التاسع الرياضيات وعلم النفس عارضاً فيه مجهودات العلماء المسلمين الأوائل من أمثال الخوارزمي ونصير الدين الطوسي وابن الهيثم وابن سينا وغيرهم في الحساب والجبر والهندسة وعلم الفلك وعلم البصريات. وتناول الفصل العاشر ابن الهيثم وثورة السيكوفيزيقا وهو يختلف عن باقي

الفصول الأخرى، في أن هذا الفصل خصص كاملاً للعمل الذي قام به ابن الهيثم في مجال البصريات. وتناول الفصل الحادي عشر تجارب ابن الهيثم عن الغلط البصري وهو مثله مثل الفصل السابق خاص بعرض التجارب التي قام ا ابن الهيثم في مجال أخطاء الإدراك أو الغلط البصري. وتناول الفصل الأخير أو الثاني عشر تاريخ علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي مبرزاً فروع هذا العلم وملامحه المختلفة وما يمكن أن يستفاد منه من دروس وعبر.

تقسم الكتب العلمية عادة إلى قسمين هما: الكتب المدرسية Textbooks وكتب البحث Research books. ولكل نوع خصائصه المختلفة وصفاته المعروفة. أما الكتاب الذي بين أيدينا فهو بصورة واضحة جداً كتاب بحثي كان نتيجة الجهود التي بذلها الباحث في بحث التراث العربي الإسلامي وغربلته لسنوات طويلة وهذا النوع من الكتب يحتاج إلى مجهود أكبر مما قد تحتاج إليه الكتب الأخرى لأن البحث عن التراث والتأكد من صحته وبحثه عمليات شاقة جداً ومكلفة ولا بد لها من الصبر والمثابرة.

وفيما يخص تسلسل فصول الكتاب، لا بد من الإشارة أولاً إلى أن فصوله المختلفة لم تكن متسلسلة التسلسل المنطقي المطلوب كما أن الباحث لم يوضح في الكتاب الأساس الذي تم الاعتماد عليه في تصنيف تلك الفصول. فمثلاً، الفصل الثالث يتعلق بمجهودات ابن سينا في ميدان علم النفس الفيزيولوجي كما أن الفصل السادس يخص كله علم النفس السينوي، وكان يمكن أن يسبق الفصل الثالث لأنه أكثر عمومية منه. وثانياً، أن الفصول يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات بحيث تكون فصول كل مجموعة مع بعضها البعض. هذه ا موعات هي: مجموعة الفصول التي تمثل فروع علم النفس المختلفة ومجموعة الفصلين الخاصين بأعمال ابن الهيثم وأخيراً مجموعة الفصول العامة وهي الفصل الأول (علم النفس والتراث) والفصل الثاني عشر (تاريخ علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي).

وقد أثبت الباحث لكل فصل مراجعه الخاصة به وهذه المراجع كثيرة جداً ومتنوعة بين المصادر الأولية والثانوية وبين المراجع العربية والأجنبية. وبين القديمة والحديثة. وهنا لا بد من التنويه باستغلال الباحث الجيد لهذه المراجع كلها والاستفادة منها.

لا بد من الإشارة إلى أن الكتاب تضمن أشكالاً تخطيطية مأخوذة من كتب التراث. وعلى سبيل المثال، فقد تضمن الفصل الثاني(علم التشريح) رسماً يوضح تشريح العين وهو مأخوذ من كتاب ابن الهيثم، ورسماً آخر لتوضيح تشريح العين وهو مأخوذ من كتاب كمال الدين الفارسي ورسماً ثالثاً يوضح البنية العضوية عند منصور بن الفقيه. كما عرض الفصل صوراً لأدوات التشريح التي كانت تستخدم آنذاك.

أسلمة علم النفس

تتمثل أزمة علم النفس في العالم العربي والإسلامي في أنه يعيش منذ سنوات عديدة بدون روح، لأن ما هو موجود منه في جامعات البلدان العربية والإسلامية ومؤسسا ا عموماً هو صورة طبق الأصل لعلم النفس الموجود في العالم الغربي (جامعات ومؤسسات) (أنظر توفيق 1998 وحجازي 2001). استمر علم النفس يدرس فقط الجوانب التي استبقاها علماء النفس وعلى رأسها الجانب البيولوجي الفيزيقى. أما الجوانب الأخرى كالجانب المعرفي والجانب الوجداني والجانب الروحي، فهي ألغيت أو تم ميشها واعتبرت قليلة الشان والأهمية. لكن في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فإن علم النفس قد بدأ يستعيد روحه لأن علماء النفس الجدد كالمعرفيين والإنسانيين كانوا أقل شططاً في نظر م للإنسان واستعادوا للإنسان بعض مفقوداته. لكن كيف عادت الجوانب المفقودة؟ للإجابة عن هذا السؤال، تلزم الإشارة إلى تطور مدارس علم النفس المختلفة وتطور نظر ا للإنسان.

أولاً: كانت مدرسة التحليل النفسي Psychoanalysis ممثلة في فرويد (1856م - 1939م) والتي نشأت سنة 1895م والسلوكية ممثلة في سكنر (1904م-1990م) والتي نشأت سنة 1913م متطرفتين جداً في نظر ما للإنسان. في هاتين المدرستين كانت الجوانب البيولوجية سواء المنظورة (المدرسة السلوكية) أو غير المنظورة (المدرسة التحليلية) هي الجوانب التي تم أخذها بعين الاعتبار فقط. ولم تعر المدرستان أية أهمية تذكر لحرية الفرد. فالإنسان في رأيهما مجبر وليس مختاراً. ففرويد مثلاً يعتقد أن الفرد وكل ما يفعله مقيد ومحدد بغريزتي الحياة والموت (Freud, 1936). أما بالنسبة لسكنر، فان الفرد مثله

مثل الآلة أو الماكينة المبرمجة والتي لا يصدر عنها أي شئ بمحض إراد ا. فهو أي الإنسان مستجيب طوال حياته للمثيرات التي يعج ا المحيط الذي يتواجد فيه (Skinner, 1953).

ثانياً: كانت المدرستان المعرفية ممثلة في كيللي (1905م- 1967م) والتي نشأت في الخمسينيات من القرن العشرين، والإنسانية ممثلة في ماسلو (1908م - 1970م) والتي قد نشأت في نفس الفترة أيضاً أكثر إنسانية من المدرستين سالفتي الذكر، ذلك أن كليهما (المدرستان المعرفية والإنسانية) تأخذ بعين الاعتبار دور الجوانب المعرفية والشعورية في تحريك سلوك الفرد وتوجيهه. علاوة على ذلك، فإن كليهما يؤكد على الطبيعة الخيرة للإنسان وعلى حريته. فعلى سبيل المثال، فإن كيللي متفائل حول الطبيعة الإنسانية ومؤمن بنموها وتطورها المستمر. كما يرى أن الإنسان مختار فيما يفعل وليس مجبرا (Kelly,1969). كما أن ماسلو -مثل كيللي- متفائل حول الطبيعة الإنسانية مؤمن بنموها وتطورها المستمر. كما يرى أن الإنسان مختار فيما يفعل وليس مجبراً (Maslow, 1986).

ثالثاً: أن مدرستي علم النفس لما وراء الشخصي(Transpersonal Psychology) ممثلة في جمعية علم النفس ما وراء الشخصي (A.T.P) وعلم النفس الصوفي (Sufi Psychology) ممثلة في جمعية علم النفس الصوفي (Sufi Psychology Association) وقد نشأتا في الثمانينيات من القرن العشرين، لم تأخذا بعين الاعتبار جوانب الإنسان البيولوجية والمعرفية والوجدانية فقط، ولكن أيضاً الجوانب الروحية. فعلم النفس ما وراء الشخصي يهتم بتكامل الخبرات النفسية (المعرفية والوجدانية) والروحية. أما علم النفس الصوفي فهو يحاول احتواء علم النفس الغربي والسمو عليه بعدم تركيزه فقط على الجوانب المادية والبيولوجية والمعرفية للفرد، لكن بإعطاء أهمية كبرى ومركزية للوجدان والروح. والمدرستان سالفتا الذكر تعتبران أن الإنسان يتواجد في موقع بين الملائكة والحيوان مع إمكانية الاقتراب من هذا الطرف أو ذاك. وهما تحاولان مساعدة الإنسان في التغلب على نقائصه لتسنم مرتبة الملائكة.

وعلى الرغم من أن التطور الذي شهده علم النفس في الموضوع والأهداف يمشي في نفس الطريق الذي تمشي فيه حركة أسلمة المعرفة التي يرفع شعارا ا كثير من المؤسسات

العلمية الإسلامية وعلى رأسها المعهد العالمي للفكر الإسلامي (International Institute of Islamic Thought) في أمريكا[2]، إلا أن المستوى الذي تم الوصول إليه ليس هو المستوى المنشود. لأن الروحية (Spirituality) التي طرحتها المدرستان سالفتا الذكر (مدرسة علم النفس ما وراء الشخصي ومدرسة علم النفس الصوفي) لا تبدو منسجمة مع الروحية في الدين الإسلامي. وإن المطلع على تراث بعض هاتين المدرستين (انظر مثلاً، Shafranske and Malony, 1990; Chandler et at, 1992; Lukens, 1992; and Hinterkopf, 1994) يجد أن هذه الروحية التي يتكلمون عنها هي أقرب ما تكون إلى الروحية التي تنشدها وتسعى إلى بلوغها الديانات الأرضية كالبوذية والهندوكية وغيرهما من جماعات غلاة الصوفية والجماعات الطقوسية (Cults). والتي عادة ما يقصد ا التجربة الفردية التي يشعر فيها الفرد أن ذاتيته قد تجاوزت الحدود العادية وتوحدت مع الكون أو كما يسميها غلاة الصوفية الحلول؛ حيث يؤمن بعض المتصوفة أن الله سبحانه وتعالى يحل في أجساد بعض الخاصة من عباده من الأولياء (سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) (الإسراء: 43)[3]. وأحياناً أخرى يسمو ا الاتحاد وهو شكل من أشكال اتصال الله سبحانه وتعالى بالمتصوفة الذين يؤمنون أن ذات الله تتحد بذات الإنسان دون الحلول فيها. ومن هنا يمكن القول إن علم النفس في صورته الحالية لايزال في حاجة إلى كثير من الجهد حتى يصل إلى ما يجب أن يصل إليه.

جهود الأسلمة المبذولة من طرف علماء النفس العرب والمسلمين: يمكن تمييز ثلاث مقاربات في سلسلة الجهود المبذولة لأسلمة علم النفس وهي:

مقاربة الإقحام أو التزيين: علماء النفس المنتمون لهذه المقاربة غالباً ما نلاحظ في منشورا م محتوى (موضوعات ومناهج) يشبه إلى حد كبير المحتوى الذي نجده في الكتب

---

[2] من هذه المؤسسات أيضاً يمكن الإشارة إلى المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلاميتين (International Institute of Islamic Thought and Civilization) بماليزيا، والجمعية الإسلامية لتقدم العلوم (لإاث (The Muslim Association for the Advancement of Science) بأمريكا.

[3] ممن عبر عن فكرة الحلول مثلاً أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج البغدادي، واعتقد فيها اعتقاداً جازماً. فهو يقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإن أبصرته أبصرتنا

التي ينشرها الغربيون. مع فارق واحد يتمثل في أن منشورات علماء النفس العرب والمسلمين عادة ما تكون مزينة بآيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة وبعض أعمال العلماء المسلمين الأوائل من أمثال ابن سينا والفارابي والغزالي وغيرهم. كأمثلة لهذه المقاربة يمكن الإشارة إلى: عزت الطويل 1977 ونبيل السمالوطي 1986 وعثمان نجاتي 1982.

مقاربة بحث التراث: علماء النفس المنتمون لهذه المقاربة يحاولون تسليط الضوء على مساهمة العلماء المسلمين الأوائل التي أهملت وكادت أن تضيع، وذلك على الرغم من أصالتها وقيمتها العلمية. علاوة على هذا، فإن هؤلاء العلماء يعتبرون هذه المقاربة خطوة ضرورية لتحقيق الأسلمة في العصر الحاضر، لأن ما قام به السلف الصالح يعتبر أسلمة خالصة للعلوم الشرقية والغربية التي تواجدت في القرون الرابع والخامس والسادس الهجرية. ومن الضروري دراسة تلك التجربة الرائعة واستخلاص الدروس والعبر منها لأن حياة هذه الأمة سلسلة متصلة الحلقات، لا يبنى مستقبلها إلا في ضوء الحاضر ومقومات الماضي. كأمثلة لهذه المقاربة يمكن الإشارة إلى الربيع 1993 والنجاتي 1996 والسيد 1996 وطه 1995 والعاني 1998 والخليفة 2001.

مقاربة الإتقان: علماء النفس المنتمون لهذه المقاربة يعملون تقريباً على أسلمة علم النفس وفقا للمنهجية التي قدمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي والتي تختصر في الخطوات الثلاث: أولاً: إتقان الاختصاص. وثانياً: إتقان العلوم الإسلامية. وثالثاً: إنتاج العلم المؤسلم (Safi 1993). لهذا فهم يحاولون إتقان علم النفس وخاصة مجال الاختصاص بصورة جيدة. وبتعبير آخر، فإن هؤلاء الباحثين يتدربون بما فيه الكفاية على علم النفس وخاصة أصوله الفلسفية ومناهج البحث فيه وموضوعاته المختلفة. كما يحاولون وفى الوقت نفسه إتقان العلوم الإسلامية بالتدريب على علوم القرآن والحديث والفقه وأصول الفقه والتراث الإسلامي. بعد إتقان الجانبين سالفي الذكر والتمكن منهما، يجد الباحثون أنفسهم في موقف يسمح لهم برؤية ما في علم النفس من نقائص والرغبة في العمل على إكمالها. وبالتالي إنتاج علم النفس الإسلامي. كأمثلة لهذه المقاربة يمكن الإشارة إلى Badri (1996), Badri (1997), and Zafar (1996).

خاتمة

في الأخير، يجد المرء نفسه مضطراً إلى القول إن المقاربات الثلاث سالفة الذكر حلول مؤقتة للمشاكل التي يطرحها تحويل العلوم الغربية واستيرادها إلى العالم العربي والإسلامي. والحقيقة أن الأسلمة الفعلية والنهائية لا تتحقق إلا عندما تتمكن الأمة الإسلامية من بناء حضارة قوية تجعلها تنتج المعرفة التي لا تحتاج إلى أية أسلمة، وتستغني بالتالي عن استيراد المعرفة التي تجبرها على ممارسة كل الحلول المؤقتة التي تجرب حاليا. وفيما يخص مقاربة بحث التراث، إنه وعلى الرغم من أن التجذر في التراث العربي الإسلامي، شرط أساسي في أي مشروع تنموي، وخاصة في مشروع أسلمة المعرفة، إلا أنه بذاته غير كافٍ. فمشروع أسلمة العلوم لا يمكن تحقيقه بمجرد العودة إلى التراث والتنقيب فيه.

المراجع:

- بدري، مالك. **حكمة الإسلام في تحريم الخمر.** هرندن، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
- خليفة، عمر هارون. **علم النفس التجريبي في التراث العربي الإسلامي.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001.
- الربيع، محمد. **التراث النفسي للعلماء المسلمين الأوائل.** الإسكندرية: دار المعارف الجامعية، 1993.
- السمالوطي، نبيل. **الإسلام وقضايا علم النفس المعاصر.** الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1986.
- طه، الزبير البشير **علم النفس في التراث الإسلامي.** السودان: جامعة الخرطوم، 1995.
- الطويل، عزت. **دراسات نفسية وتأملات قرآنية.** الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1977.
- نجاتي، عثمان. **القرآن وعلم النفس.** القاهرة: دار الشروق، 1982.
- نجاتي، عثمان والسيد محمد. **علم النفس في التراث الإسلامي.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
- العاني، نزار. **الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي.** الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998.

- Badri, M. The AIDS Crisis: *An Islamic Socio-cultural Perspective*. Kuala Lumpur, Malaysia: IIITC, (1997).
- Chandler, C. Holden, J.M., and Kolander, C. Counseling for Spiritual Wellness: Theory and Practice. *Journal of Counseling and Development*, (1992), 71, 168-175.
- Freud, S. *The Ego and the Mechanisms of Defense*. London: Hogarth Press, (1936).
- Hinterkopf, E. *Integrating Spiritual Experiences in Counseling. Counseling and Values*, (1994), 38, 165-175.
- Kelly, G. *Clinical Psychology and Personality*. New York: Wiley, (1969).
- Khaleefa, O. The Imperialism Of Euro-American Psychology In A Non-Western Culture: An Attempt Towards An Ummatic Psychology. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (1997), 14, 44-69.
- Lukens, L. Focusing: Another Way To Spirituality. *The Folio: A Journal for Focusing and Experiential Therapy*, (1992) 10, 65-72.
- Maslow, A. *Towards a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand, (1968).
- Safi, L. The Quest For An Islamic Methodology: The Islamization Of Knowledge Project In Its Second Decade. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, (1993) 10, 23-48.
- Shafranske, E.P. and Malony, H.N. Clinical Psychologists' Religious And Spiritual Orientations And Their Practice Of Psychotherapy. *Psychotherapy*, (1990), 27, 231-241.
- Skinner, B.F. *Science and Human Behavior*. New York: Free Press, (1953).
- Zafar, I. *Teachers Training: The Islamic Perspective*. Islamabad, Pakistan: IIIT, (1996).

د. فتحي حسن ملكاوي

1. *What Did the Biblical Writers Know & When Did They Know? What Archeology can tell us about the Reality of Ancient Israel?* William G. Dever. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2001, 133 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "ما الذي عرفه كتاب الإنجيل ومتى عرفوه؟ ماذا يمكن لعلم الآثار أن يخبرنا عن واقع إسرائيل القديمة" والمؤلف هو ويليم ديفر خبير وأستاذ بقسم علم الآثار والأنثروبولوجيا بجامعة أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية. يبدأ الكتاب بمقدمة عن علم الآثار في منطقة الشرق الأوسط، ويشرح طرق البحث في طبيعة تاريخ العهد القديم، مؤكداً وجود دلائل مادية تثبت صحة بعض نصوص العهد القديم. ويعترض بشدة على ادعاءات أولئك الرجعيين الذين يزعمون أن التوراة العبرية هي خرافة كتبها مؤلفوها لاختراع فكرة إسرائيل القديمة.

2. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and The Origin of Its Sacred Texts*. Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman. New York: The Free Press, 2001, 400 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الإنجيل المنبوش (المحفور): رؤية علم الآثار الجديدة لإسرائيل العتيقة وأصل نصوصها المقدسة". والمؤلفان هما إسرائيل فِنكِلشتاين، مدير قسم الحفريات في جامعة تل أبيب، وسِلْبرمن المؤرخ والمؤلف لكتب هامة في الأبعاد السياسية والثقافية لعلم الآثار. يشرح المؤلفان كيف أن التوراة كُتبت في القرن السابع قبل الميلاد، أي بعد مئات السنين من أحداث التهجير من مصر، وغزو كنعان، وحياة اللاويين، مستدلين بنتائج عقود من الاكتشافات الآثارية والأدلة في كل من إسرائيل والأردن ومصر ولبنان. وليس الهدف هو تصحيح محتويات الأسفار، بل كشف كتاب التوراة الحقيقيين، الذين هم أناس قاموا بذلك، بسبب دوافع سياسية واجتماعية معروفة.

3. *Blinded By the Right: The Conscience of an Ex-Conservative.* By David Brock. New York: Crown Publishers, 2002, 336 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "العمي الذي سببه اليمين: ضمير يميني سابق". والمؤلف ديفيد بروك كاتب وصحفي متخصص في التأليف والإعلام في الفضائح التي كان اليمين الأمريكي يكشف عنها والكتاب هو قصة المؤلف في الوصول إلى قمة الحركة المحافظة ثم الانفصال المؤلم عنها. ويأتي الكتاب في المرحلة التي وصل فيها اليمين المحافظ إلى أكثر أيامه مجداً، ويكشف كيف قاد سعي الحزب الجمهوري للوصول إلى القوة إلى تسميم المناخ السياسي، وكيف توصل بالوقائع والحقائق إلى أن خطاب المحافظين مبني على الأكاذيب والكراهية والنفاق.

4. *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World.* Edited By Peter Berger and Samuel Huntington. New York: Oxford University Press, 2002, 274 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "عولمات عديدة: التنوع الثقافي في العالم المعاصر". وهو مجموعة من الفصول التي أعدها مجموعة من الأكاديميين المتخصصين حول العولمة في اليابان وألمانيا وجنوب أفريقيا وتركيا والهند وتايوان وتشيلي والولايات المتحدة. وقد خطط الكتاب وحرره كل من بيتر برجر مدير معهد دراسة الثقافة الاقتصادية في جامعة بوستن، وصموئيل هنتنجتون مدير مركز الدراسات الدولية ودراسات المناطق في جامعة هارفارد. ويكشف الكتاب عن وجود ظاهرة الثقافة المعولمة ذات الأصل والمحتوى الأمريكي، لكنها ليست شبيهة بالاستعمار التقليدي وليست انتشاراً سرطانيا. كما يبين أثر الثقافات الخاصة في تلوين الظاهرة من البوذية إلى الحداثة الإسلامية. ويكشف على وجه الخصوص دور كل من حركة التنصير البروتستانتية المرنة والحركة الكاثوليكية المحافظة.

5. *Who Owns History: Rethinking the Past in a Changing World.* Eric Foner. New York: Hill and Wang, 2002, 234 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "من يملك التاريخ: إعادة التفكير في الماضي في عالم متغير". والمؤلف إريك فونر، مؤرخ أمريكي معاصر وأستاذ التاريخ في جامعة كولومبيا في نيويورك. يبين الكتاب كيف أصبح التاريخ مسألة جدل شعبي في الولايات المتحدة الأمريكية عندما تتصارع الآراء الخاصة بمحتويات المتاحف ورفع العلم والتعويض عن العبودية وأمثالها. ويبين المؤلف موقفه من مثل هذه القضايا التي تكشف عن علاقة المؤرخ بالعالم الماضي والمستقبل من خلال أحداث

العقدين الماضيين وبخاصة ظاهرة العولمة، وا يار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الفصل العنصري في جنوب إفريقيا، وأثر ذلك على الوعي التاريخي. ويستخلص أن القوة الكبرى للتاريخ تتمثل في أننا بغير وعي منا مقيدين به وأنه حاضر في كل ما نقوم به.

6. *Paths from Science Towards God: The End of all our Exploring.* Arthur Peacock. England: One world Publications, 2001, 198 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "ممرات من العلم نحو الإله: اية كل تحريّاتنا". والمؤلف أرثر بيكوك، خبير في الكيمياء الحيوية وقسيس أنجليكاني. وهو يتحدى في كتابه الصورة الجامدة الشائعة التي تقول بأن العالِم لا يؤمن. بل يرى بيكوك انفتاحاً وتآلفاً بين العلم والدين. ويؤكد أنه من خلال هذا التآلف يمكن للكنيسة أن تسترجع مكانتها التي فقد ا، منذ عقود من المقاومة العقيمة، أمام تقدم العلم. والكتاب موجه إلى النخبة المثقفة من رجال الدين والعلمانيين. ومحتمل أن تجد أفكار بيكوك معارضة من قبل المتخصصين في مجال المعرفة لأ ا تفرض حدوداً جذرية للعلم الإلهي المطلق، ولأ ا تقلل من صلاحية الكتاب المقدس والتقاليد الكنائسية. أما بين الليبراليين فستجد أفكاره صدراً رحباً وسيعتبر عمله إنجازاً كبيراً يؤدي إلى إيمان أصيل صادق في عصرنا الحالي.

7. *The Death of the West: How Mass Immigration, Depopulation and a Dying Faith Are Killing our Culture and Country.* By Patrick J. Buchanan. St. Martin's Press Inc., 320 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "احتضار الغرب: كيف تسببت عوامل الهجرة وتراجع نسبة المواليد وموت الإيمان في قتل ثقافتنا وبلادنا". والمؤلف باتريك بوكانان، سياسي أمريكي محافظ، ترشح في انتخابات الرئاسة الأمريكية ثلاث مرات. يرى المؤلف أن هذه العوامل الثلاثة يقابلها انفجار سكاني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ويرافقها فيض من المهاجرين إلى البلدان الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية. وعليه فإن الغزو العربي الإسلامي الأفريقي لأوروبا وتعاظم الأمة الإسلامية التي تعيش في الولايات المتحدة (أمة داخل أمة) يعني أن أمم العالم الأول في الغرب ومعها اليابان قد بدأت تدريجياً بالفناء من على وجه الأرض.

8. *The Qur'anic Phenomenon: An Essay of Theory on the Qu'ran*. Malik Bennabi. Translated and Annotated by Mohamed El-Taher El-Mesawi: Malaysia: Islamic Book Trust, 2001, 298 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الظاهرة القرآنية" لمالك بن نبي وترجمة محمد الطاهر الميساوي. يعد مالك بن نبي من أبرز علماء ومفكري الجزائر في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومن أكبر المثقفين في العالم العربي. بكتابه الظاهرة القرآنية يستضيف بن نبي العقل إلى قراءة مختلفة للتاريخ الديني للإنسان. والمنهج الذي سلكه يستمد أصوله من تأمل طويل في طبيعة النفس الإنسانية وفي غريزة التدين في فطرة البشر وفي تاريخ المذاهب والعقائد. ويستهدف بخطابه الإنسان المسلم الذي يسعى إلى إدراك ما يرضيه من دلائل إعجاز القرآن، وكذلك يستهدف أولئك الذين يتعاملون مع القرآن بوصفه موضوعاً للدراسة الأكاديمية. منهجه يسمح للمسلم وغير المسلم على السواء الوصول إلى تذوق صادق وواف للقرآن.

9. *What went wrong? Western Impact and Middle Eastern Response.* Bernard Lewis. New York: Oxford University Press, Inc., 2001, 192 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "ما الخطأ الذي حدث؟ "التأثير الغربي ورد الشرق الأوسط عليه" يعد برنارد لُويس من أهم المستشرقين المعاصرين، وكتابه عبارة عن بحث في العلاقة بين الشرق الأوسط وأوروبا ورد الفعل في العالم الإسلامي لتخلف الامة الإسلامية عن ركب الحضارة. هذا وقد أبرز المؤلف الفرق الكبير بين الثقافة الغربية وثقافة الشرق الأوسط في الفترة ما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين، وقام بمقارنة الإسلام والمسيحية في موقفهما من عدد من المسائل مثل الموسيقى والفن، موقع المرأة، والعلمانية وا تمع المدني.

10. *The Muslim Jesus: Saying and Stories in Islamic Literature.* Edited and Translated By Tarif Khalidi. Cambridge: Harvard University Press, 2001, 245 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "المسيح المسلم: أحاديث وقصص في الأدب الإسلامي" جمع طريف خالدي وترجم من المراجع الإسلامية أقاويل وقصص عن المسيح عليه السلام من القرن الثامن إلى القرن الثامن عشرللميلاد. ومن بين هذه المراجع أعمال صوفية، وكتب تاريخية على الأنبياء والقديسين، وبطبيعة الحال الآيات القرآنية التي ذكرت السيد المسيح. ويفسر خالدي أن هذه المراجع والنصوص تعد من أغنى ما كتب عن المسيح في الديانات غير المسيحية. ويعير خالدي

اهتماماً بالغاً إلى الخصلة الآدابية للنصوص والدور الذي لعبه السيد المسيح في التراث الإسلامي والعلاقة الإسلامية المسيحية.

11. *The Paradox of American Power: Why the World's Only Superpower Can't Go It Alone.* Joseph S. Nye, Jr.. New York: Oxford University Press, Inc., 2002, 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "تناقض القوة الأمريكية: لماذا لا يمكن لأقوى دولة في العالم أن تتحرك وحدها؟" ركز المؤلف جوزيف نيي جونيور في كتابه على التحديات التي تواجهنا في مطلع القرن الجديد كتصاعد الإرهاب والتلوث وتزايد الأسلحة ذات الدمار الشامل. وأعطى معاني جديدة في ضوء أحداث 11 سبتمبر 2001 عن الدور الذي يمكن لأمريكا أن تلعبه على الصعيد العالمي. وفسر بوضوح بأن سياسة استعمال القوة العسكرية وحدها لا تضمن لها النجاح، بل هي تقوض أهدافها بدلا من تعزيزها. ونصح أمريكا أن تتعاون مع بقية الأمم القوية منها والضعيفة لعلاج المشاكل العالمية، وباستغلال قو ا التي تتمثل في قيمها وعادا ا ومؤسسا ا الدستورية لاستقطاب الأصدقاء. ونبه إلى أن هذه القوة لن تزدهرما دامت أمريكا مدفوعة بمصالح شخصية.

12. *Unholy War: The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism. David I. Kertzer. London: Macmillan, 2002,355 pages*.

عنوان الكتاب بالعربية: "حرب غير مقدسة: دور الفاتيكان في خلق اللاسامية الحديثة" المؤلف ديفيد كيرتزر يصف الصراع المر بين الكنيسة الكاتوليكية واليهود والذي نتجت عنه محرقة اليهود Holocaust ورغم البيان الصادر من الفاتيكان لتبرئة الكنيسة من مسوؤليتها عن ظهور اللاسامية الحديثة في العالم فإن الملفات البابوية تدل على أن عداء الكنيسة الراسخ لليهود، والذي يرجع أمده إلى بداية القرن التاسع عشر ساهم في إنعاش القانون النازي وبالتالي تسبب في مجزرة اليهود. كل هذا قام به البابوات والكارديناﻻت تحت شعار خدمة الرب.

13. *Our Postmodern Future: Consequences of the Biotechnology Revolution.* By Francis Fukuyama. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002, 256 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مستقبلنا في ما بعد الحداثة: نتائج ثورة التكنولوجيا الحيوية". والمؤلف هو فرانسيس فوكوياما الذي عرف بكتابه " اية التاريخ". يعدل المؤلف من أطروحة اية التاريخ السابقة لأنه اكتشف أننا لم نصل إلى اية التاريخ بعد، لأننا لم نصل إلى اية العلم بعد، والتقدم المهم الذي ننتظره هو في مجال العلوم البيولوجية. ويتساءل المؤلف عن الكيفية التي ستؤثر فيها اكتشافات تعديل سلوك الإنسان على نمط الحياة المعاصرة. ويفسر فوكوياما أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 بأ ا لا تدخل ضمن صدام الحضارات بين الإسلام والغرب. ولا يتجاوز فعل التطرف الإسلامي هذا كونه عملاً يائساً تقوم به بقايا الحرس الخلفي، وسوف تتجاوزه موجة التحديث العريضة ولكن هذه الأحداث التي تشير إلى العلم والتكنولوجيا اللذين يطبعان العالم المعاصر، هي نفسها مفاتيح.

14. *Western Political Science in a Non-Western Context: Theories of Comparative Politics in the Arab Academia.* Nasr M. Arif. Lanham, MD: University Press of America, Inc., 2001, 105 pages.

عنوان الكتاب بالعربية:" العلوم السياسية الغربية في سياق غير غربي: نظريات السياسة المقارنة في الساحة الأكاديمية العربية". يبحث المؤلف نصر عارف، كيفية تعامل الباحثين العرب مع أدبيات العلوم السياسية الغربية وذلك فيما يتعلق بعدد من القضايا المختارة منها: مناهج البحث، والأطر المرجعية النظرية، والأسس المعرفية، ومدخل النخبة، والمدخل اللغوي. وقد حدد الباحث لنفسه عدداً من المعايير المنهجية وتوصل إلى أن الباحثين العرب لم يكن تعاملهم مع العلوم السياسية الغربية قائماً على تحليل شمولي، وإنما اعتمد مواقف أيديولوجية تعود إلى القبول أو الرفض، الأمر الذي أعاق تطور العلوم السياسية العربية. ويدعو المؤلف إلى توظيف الفوائد الكبيرة المترتبة على الدراسات المقارنة إذا أحسن استخدامها بأمانة علمية ورغبة في الوصول إلى الحقيقة.

15. *The Hinges of Battle: How Chance and Incompetence Have Changed the Face of History*. Eric Durschmied. London: Hodder and Stoughton, 2002, 438 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مفصلات الحرب: كيف غير الحظ والعجز وجه التاريخ. والمؤلف إرك دورشمايد كاتب ومراسل للتلفزيون البريطاني حيث غطى حروباً عدة مثل فيتنام وإيران والعراق وبيروت إلخ. يرى المؤلف أن الحروب خططت مسار التاريخ وقررت مصير البشرية. فالتاريخ حافل بقصص عن الحروب وعن الخسائر البشرية التي خلفتها. ويلخص أسباب تلك الحروب متطرقاً إلى وصف بعضها كحروب الزولو في أفريقيا وإرلندا والحروب الصليبية وغيرها.

16. **من أعلام الحركة الإسلامية**. المستشار عبد الله العقيل. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2000م، 716 صفحة.

المؤلف هو الأمين العام المساعد لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة سابقاً. تناول في كتابه هذا السير الذاتية وجانباً من أعمال وأقوال كوكبة من أعلام الحركة الإسلامية المعاصرة والدعوة الإسلامية الذين عاصرهم المؤلف وله مع معظمهم ذكريات شخصية، ولكل منهم إسهامات خاصة في تقديم الإسلام إلى العالم، وهم ما بين علامة ومرب ومفكّر وشاعر وأديب واقتصادي سابق بالخيرات بإذن الله، وعددهم واحد وسبعون رجلاً من مختلف بلدان العالم الإسلامي.

17. **نظرية المعرفة** في **القرآن الكريم وتضمينا ا التربوية**. د. أحمد حسين الدغشي. هيرندن فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودمشق: دار الفكر، 2002م، 472 صفحة.

المؤلف أستاذ في جامعة صنعاء باليمن وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه في التربية من جامعة الخرطوم بالسودان. يتضمن الكتاب عرضاً للأبواب التقليدية في موضوع المعرفة: مفهومها وطبيعتها ومصادرها وحدودها. لكنه سعى لاستخراج الدلالات والتضمينات التربوية لهذه الجوانب، في محاولة لبناء نظرية للمعرفة التربوية. وحاول المؤلف أن يستوعب مصادر التراث الإسلامي والمراجع المعاصرة لكنه تجاوز ذلك إلى تقديم رؤيته النقدية الخاصة به.

18. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. محمد عابد الجابري. (سلسلة نقد العقل العربي 4.) الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2001م، 640 صفحة.

الكتاب هو الجزء الرابع والأخير من سلسلة نقد العقل العربي التي أثار بها المؤلف جدلاً في ساحات البحث في التراث الإسلامي. يستعرض المؤلف عدداً من المباحث في المسألة الأخلاقية في التراث العربي ثم يحلل الموروث الفارسي واليوناني والفلسفي والعربي وأثرها في نظم القيم في الثقافة العربية وأخيراً يحلل الموروث الإسلامي ويستعرض تطور التفكير في مشروع إنشاء أخلاق إسلامية. يستخلص المؤلف أن التعامل مع الفكر الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي يتم من خلال حقول وتيارات عديدة تكشف عن غناه وتنوعه.

19. **نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي**. جورج طرابيشي. بيروت: دار الساقي، 2002م، 408 صفحة.

هذا الكتاب هو الجزء الثالث من مشروع طرابيشي الذي يتصدى فيه لمشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي. يؤكد طرابيشي على وحدة بنية العقل العربي الإسلامي، ووحدة النظام المعرفي الذي ينتمي إليه بجناحيه المشرقي والمغربي، ووحدة المركز الذي تفرعت عنه دوائره المحيطة. فهو يرفض التوظيف الأيديولوجي الإقليمي لمفهوم القطيعة الإبستمولوجية ويتوسل في كتابه حفريات المعرفة الحديثة ليعيد بناء وحدة الفضاء العقلي للتراث العربي الإسلامي.

20. **السلطة السياسية في الفكر الإسلامي: محمد رشيد رضا نموذجاً**. محمد سليمان أبو رمان. عمان: دار البيارق، 2002م، 295 صفحة.

أصل الكتاب أطروحة ماجستير من جامعة آل البيت في الأردن. والدراسة تناولت بالبحث مفهوم السلطة السياسية وأبعاده في فكر محمد رشيد رضا. واستنتج أن السلطة في نظر رضا يجب أن تطبق القيم السياسية الإسلامية والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، وأن تكون على دراية بالسنن الكونية والاجتماعية الحاكمة للوجود الإنساني والاجتماع البشري.

ملتقى جامعة هارفرد الخامس للتمويل الإسلامي
التمويل الإسلامي: التفاعلات والتطورات

جامعة هارفرد مدينة كمبردج ولاية ماسشوستس في 6-7 أبريل 2002م

زيد جمال البـرزنجي*

يتم تنظيم الملتقى سنوياً بجهود مركز "برنامج هارفرد لمعلومات التمويل الإسلامي" وهو جزء من مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفارد. وللملتقى صبغة عالمية بمشاركات امتدت من ماليزيا وجنوب أفريقيا إلى أوروبا والشرق الأوسط. شارك في الملتقى الخامس عدد كبير من ممثلي مجالات التمويل مثل البنك الإسلامي للتنمية، البيت الكويتي للتمويل، أمانة للتمويل، داوجونز (المؤشر/ الدليل الإسلامي)، بنك إندونيسيا، فريدي ماك، وغيرهم. كما حضر عدد من خبراء الاقتصاد والتمويل الإسلامي مثل منذر قحف، محمد نجاة الله صديقي، نظام يعقوبي، وفرانك فوكيل. واستقطب الملتقى حضوراً طيباً من العامة والطلبة الذين سعوا للاطلاع ولتعلم مبادئ الاقتصاد والتمويل الإسلامي من جهة ومعرفة مدى توافر الخدمات المالية الجائزة إسلامياً ونوعيتها من جهة أخرى.

في اليوم الأول للملتقى، قام توماس مولينـز، المدير التنفيذي لبرنامج هارفرد لمعلومات التمويل الإسلامي بإلقاء كلمة الترحيب بضيوف الملتقى، وأكد على أهمية التمويل الإسلامي في بناء أصر الحوار بين الإسلام والغرب، وهو دور تصاعدت أهميته بعد أحداث 11 سبتمبر 2001م. وفي كلمة الافتتاح أشاد صاموئيل هلز، الأستاذ الأقدم في كلية هارفرد لإدارة الأعمال، بالخطوات الكبيرة التي شهدها هذا الموضوع في العقد المنصرم وا الات التي لا تزال في حاجة إلى تطوير. كما ألقى سيف شاه محمد، رئيس جمعية هارفرد الإسلامية كلمة تحية أيضاً أشار فيها إلى ضرورة توفير وسائل التمويل المباحة للطلاب (القروض الدراسية) وبرامج تطوير المتخصصين الجدد.

---

* طالب دكتوراه في الاقتصاد بجامعة يوتا.

ثم ألقى د. أحمد محمد علي، رئيس البنك الإسلامي للتنمية الخطاب الرئيس keynote بعنوان "طلائع بنية التمويل الإسلامي: طريق المستقبل" ناقش فيه قضية البنية التحتية اللازمة لتقوية نشأة التمويل الإسلامي والتي شهدت تطوراً مستمراً تمثل مؤخراً في إنشاء منظمة المحاسبة والتدقيق للمؤسسات المالية الإسلامية، ومنظمة الخدمات المالية الإسلامية (السوق المالي الإسلامي مع مركز إدارة السيولة)، وهيئة التقييم الإسلامية. وذكر أنه يوجد اليوم ما يقارب المائتي مؤسسة إسلامية مالية في أنحاء العالم، وبمجموع ممتلكات تبلغ قيمتها ما بين 50 و80 بليون دولاراً أمريكياً.

ألقى فرانك فوكيل أستاذ الدراسات الإسلامية القانونية في كلية هارفرد للقانون وأحد مؤلفي كتاب "القانون الإسلامي والتمويل، الدين، المخاطرة والعائد"، محاضرة بعنوان "الاجتهاد في التمويل الإسلامي" حيث تكلم فيها عن مدى تطور الاجتهاد في مجال التمويل. ولاحظ أن الكثير من الاجتهاد قد تم إنجازه في مجال التمويل الإسلامي، بالمقارنة مع مطالب الاجتهاد في المجالات المعاصرة الأخرى، وركزت الكلمة على شرح ظاهرة الاجتهاد النشط وتحليلها في مجال التمويل الإسلامي وذكر أيضاً أن التطورات الراديكالية/ الثورية قد تأتي على حساب بعض القواعد الفقهية المعتمدة وذلك لانعدام الحُجج التي بنيت عليها وغيابها وقدمها، وأكد على حاجة بناء قوانين وقواعد ومؤسسات جديدة وأن نظام التكافل البديل الإسلامي للتأمين المتعارف عليه، يمثل اتجاهاً مهماً لنوعية الاجتهاد المطلوب.

استقطبت جلسة التوجهات الاستراتيجية عدداً من المهتمين بالتمويل الإسلامي. وفي هذه الجلسة قدم منذر قحف، الخبير في شؤون الاقتصاد والتمويل الإسلامي بحثاً بعنوان "التوجهات الاستراتيجية لحركة التمويل الإسلامي". وبين أن انتشار البنوك الإسلامية ونموها له صلة وثيقة وعملية مع ذلك الصنف من العلماء الساعين لتطوير المجتمعات الإسلامية. إن هذا الحلف الاقتصادي السياسي بين العلماء وأصحاب البنوك له أثر ملحوظ على اختراع أساليب تمويل جديدة، وعلى إعادة توزيع القوى الاقتصادية والسياسية في الدول الإسلامية. ويعقد الباحث الأمل على قدرة حركة التمويل الإسلامي على إعادة تركيز النظر وعلى مهنة البنوك ودورها الرئيسي وهو تمويل إنتاج البضائع والاتجار بها.

كان الموضوع الثاني في جلسات المؤتمر "الشؤون القانونية والبنيوية التي تواجه المؤسسات الإسلامية". وفي محاضرة مثيرة تكلم مدثر صديقي عن حاجة الفقهاء لتطوير معايير إسلامية مناسبة للحكم على حِل العقود المختلفة أو حرمتها، وتساءل عن الأسباب التي تقف وراء المواقف التحريمية المتعددة في القرآن الكريم، كما في مسألة الربا، وذلك للوصول إلى تعريف دقيق لماهية العقود الربوية. ودعا إلى الحذر من استخدام عقود إسلامية غرضها الرئيسي هو التغطية والتمويه على العناصر الربوية في العقود التقليدية، والحرص على الالتزام بالشريعة قلباً وقالباً.

وقدمت رابعة عدوية بنت أنكو علي الأستاذة في كلية القانون والشريعة في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، بحثاً جاداً بعنوان "إعادة تعريف الأملاك وحقوق الملكية في قوانين العقود الإسلامية" وبينت أن الفقهاء وضعوا الشروط اللازمة في محل العقد لتجنيب العقود الغرر والجهالة. ومن القضايا التي لا تزال تشغل بال العاملين في التمويل الإسلامي مقومات محل العقد الصالحة، خصوصاً عندما لا يكون الملك ذا صفة ملموسة كالأموال المتعارف عليها. فالأصول غير الملموسة/ غير المادية قد تكون على شكل براءات وحقوق بيع وتنازلات وما شابه ذلك. فهل يمكن لمثل هذه الأصول أن تباع وتشترى كما في عقود المعاوضات. إن مواقف المدارس الفقهية تتسم بالاختلاف حول هذه القضية الشائكة.

وفي آخر جلسات اليوم الأول للملتقى تم بحث بعض قضايا التمويل الإسلامي في خضم ظروف الساعة، مثل زيادة الحرص والتحديات وهبوط السوق والأزمات وموجة الإفلاسات التي تمت. ويرى المشاركون في الحوار أنه بالرغم من مسارعة المستثمرين المسلمين في أول الأمر لسحب قدر كبير من استثمارا م في الولايات المتحدة، إلا أن هذه الظاهرة قد خفت أو انعكست في الاتجاه، إذ أن أسواق الأموال الأمريكية لا تزال الأصلب والأكثر وعداً بالربح في عالم الاستثمارات. إلا أنه لوحظ كذلك تردد بعض المؤسسات المالية والمصرفية عن طرح خدمات مالية إسلامية وذلك لسيادة حالة الشعور بعدم الاستقرار في الأسواق، ولزيادة الروح المعادية للمسلمين التي تلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001.

وشهد صباح اليوم الثاني للملتقى إحدى أكثر الجلسات حضوراً وهي جلسة "الخدمات البنكية للمجتمع في الغرب" وركزت الكلمات الملقاة في هذه الجلسة على الفرص والصعوبات التي تواجه المؤسسات المالية لإيصال خيارات التمويل الإسلامي بنجاح للمجتمعات الإسلامية في الغرب عموماً والولايات المتحدة خصوصاً. وناقش المتحدثون مدى الصعوبات الداخلية التي تواجه المؤسسات المالية، مثل إيجاد أطقم المحامين والخبراء القادرين على تطوير العقود التي تتوافق مع متطلبات الشريعة الإسلامية والقانون الأمريكي في الوقت ذاته. كما تواجه هذه المؤسسات صعوبات خارجية متمثلة في التعامل مع الشبهات التي تثيرها الجالية المسلمة حول مصادر تمويل هذه المؤسسات وبصفة عامة التشكيك والتردد في قبول خدمات مالية إسلامية من مؤسسات ربوية متعارف عليها مثل بنوك HSBC وCitibank. وبالرغم من هذه التحديات فإن سوق الخدمات المالية الإسلامية لا يزال مصدراً مأمولاً للفرص الرابحة التي لم تستثمر لحد الآن.

واحتوى الملتقى على عدد من الدراسات إضافة إلى جلسة خاصة حول خبرات بعض البلدان الإسلامية في تأسيس بنوك إسلامية وإعادة هيكلة النظام الاقتصادي ليتوافق مع نظام عمل البنوك الإسلامية، أو محاولة إعادة الهيكلة على مبادئ إسلامية صرفة. وشملت هذه الدراسات دول البحرين وإندونيسيا وتركيا وباكستان. وفي دراسة رائدة وعميقة التحليل أجراها محمود الجمل وخلوصي عنان أوغلو من جامعة رايس، بعنوان "البنوك الإسلامية في تركيا 1999-2000" أظهرت أن حصة البنوك الإسلامية في مجال التمويل في تركيا هي أقل من 3% (وسبب هذه الحصة الضئيلة يعود جزئياً إلى التضييق القانوني لأنشطة البنوك الإسلامية في تركيا) وذلك بعد تجربة 15 سنة، بالرغم من أن كفاءة البنوك الإسلامية لا تقل عن البنوك العادية، بل إ ا تبدي كفاءة أعلى عند السيطرة على معلومات حجم التعاملات.

وألقى طارق حسن، المستشار بوزارة المالية في باكستان، محاضرة عن التجربة الباكستانية لأسلمة نظام الاقتصاد والتمويل بعنوان "نحو القضاء على الربا، اقتراح للتحالف بين القانون والاقتصاد في باكستان". وتمثل باكستان تجربة فريدة في محاولتها لإقامة نظام مالي متكامل على أُسس الشريعة ومع محو تام للربا. إلاّ أن الأسلوب المتسرع

لتطبيق هذه الخطة أثبت استحالة التطبيق أحياناً، وأحياناً أخرى أدى إلى نتائج سلبية على الاقتصاد. ويقترح المحاضر أن الأسلوب الماليزي في التطبيق التدريجي لأسلمة النظام المالي والمتوافق مع حجم نمو خدمات المؤسسات المالية الإسلامية، سيكون أكثر مناسبة وأجدى نتيجة.

وقدم موليا سريجار وناسيروان إلياس محاضرة بعنوان "تجربة إندونيسيا في تطوير الصرافة الشرعية" حيث وضحا أن البنك المركزي في إندونيسيا تبنى نظاماً بنكياً ثنائياً (نظام شرعي بجانب النظام المتعارف عليه) مثل ما هو معمول به في ماليزيا. وتعرضت المحاضرة لعدد من القضايا كالأساليب المناسبة لإدارة السيولة، والمعادلة العادلة لكل المؤسسات البنكية تحت النظام الثنائي، وفي محاضرة بعنوان "تقدم/ تطور البنوك والتمويل الإسلامي في البحرين" تكلم أحمد بن محمد الخليفة عن تجربة بلاده الفريدة مع أسلمة الاقتصاد مع النمو السريع للبحرين كمركز مالي عالمي. وتحت هذه الظروف فإن تحدي المؤسسات المالية الإسلامية يتمثل في الحاجة لإقرار نظام رقابي يعتني بخصوصيات التمويل الإسلامية مع الأخذ في الحسبان كونه على المستوى اللائق بالمقارنة مع النظم الرقابية ومع معايير الكفاءة المستعملة لتقييم عمل مؤسسات التمويل المتعارف عليها. وبما أن هذا النظام الرقابي وهذه المعايير المعتمدة حالياً فإنه من واجب البنوك الإسلامية النامية أن تستمر في مشروعات لتأهيل الكوادر المناسبة التي سيكون باستطاعتها تطوير هذه النظم والمعايير.

وفي جلسة تطوير الخدمات، قام عمر فيشر وداود تايلور بعرض لمدى فعالية التكافل (التأمين الإسلامي) في الحماية ضد الأخطار على المدى المتوسط والبعيد وبطرق مناسبة إسلامياً.

وبعد الغداء واصل الملتقى أعماله بجلسات متوازية، أولى هذه الجلسات كانت بعنوان "الاستثمار والاتجار الإسلامي" و"حلقة القادمين الجدد للتمويل" وهي حلقة تعليمية تقدم مجاناً من قبل ملتقى هارفرد وللسنة الثانية. وهذه الحلقة تقدم فرصة مفيدة لتعليم مبادئ التمويل والعقود الإسلامية من الناحيتين النظرية الفقهية والعملية.

وشهدت الفقرة الأخيرة للملتقى إزاحة الستار عن موقع الإنترنت الجديد لبرنامج هارفرد لمعلومات التمويل الإسلامي وبنك المعلومات الذي يحتويه. كما تناول الملتقى بحث عدد من الأمور الملحة في مجال التمويل الإسلامي وشملت هذه الأمور بنية رأس المال المناسب للبنوك الإسلامية.

إن ملتقى هارفرد هذا بإمكانه أن يلعب دوراً مهماً في تكثيف حركة التطور والنمو هذه وفي دفع الخطط المستقبلية لبحوث المهتمين ودراساتهم بحقل الاقتصاد والتمويل الإسلامي. إلا أنه بجانب تطوير أدوات مالية إسلامية فإن الهوة الشاسعة لا تزال تتمثل في الأسس النظرية للاقتصاد الإسلامي. إن محاضرات الملتقى والمصادر المتوفرة قد لا تشرح بصورة مقنعة العلاقة المنطقية بين القضاء على الربا والتطور الاقتصادي المستقر والقوي. إذ أن الربا قد يكون واحداً من إشكاليات عديدة تواجه النشاط الاقتصادي. كما أنه لا يوجد تبرير كافٍ حول التساؤل عن سبب التضخم المالي وكيفية محوه.

إن مصدر الخلاف الأساسي في مناقشة هذه الأمور هو غياب المنهج التحليلي المنطقي في الاقتصاد الإسلامي. لذا فإن تركيز الجهود نحو تطوير الأسس المبدئية التي يمكن بناء منهج تحليل اقتصادي إسلامي عليها قد يكون أكثر جدوى ونفعاً على المدى البعيد. وعلى هذا الدرب فإن أمثلة من جهود الباحثين في مجال الاقتصاد غير التقليدي مثل (حركة ما بعد كينـز، كينـزيون، المؤسساتيون، والماركسيون الجدد) ومحاولاتهم لبناء مناهج تحليل مختلفة كلياً عن المنهج الرأسمالي قد تقدم خدمة جليلة نحو إنماء الفكر الاقتصادي الإسلامي.

لاحظ المشاركون في الملتقى أن معظم النشاطات التمويلية للبنوك الإسلامية ينحصر في عقود المضاربات (عن طريق الربح الإجمالي) وليس عن طريق تكوين الشركات أو تمويل المشروعات. وطرحت في المؤتمر قضية مدى استقلالية المجالس الشرعية والتي يقع على عاتقها مهمة الرقابة الشرعية على نشاط مؤسسات التمويل الإسلامية. إلاّ أن هذه المجالس يتم اختيار أعضائها وتوظيفهم من قبل المؤسسات المالية نفسها، ولهذا تبرز إشكالية تعارض المصالح مع إمكانية ربط رواتب علماء الشريعة في هذه المجالس مع مواقفهم الفقهية.

* يمكن الحصول على مختلف المعلومات عن أعمال الملتقى من موقع الإنترنت لبرنامج هارفرد www.hifip.harvard.edu.

تقرير عن مؤتمر دولي
"ملتقى الشارقة الأول للمؤسسات الوقفية"

د. سامي الصلاحات*

أقيم مؤخراً مؤتمرٌ دوليٌ في إمارة الشارقة بدولة الإمارات العربية المتحدة، حول واقع المؤسسات الوقفية، بعنوان "**ملتقى الشارقة الأول للمؤسسات الوقفية**" في الفترة من الثاني إلى الرابع من شهر صفر 1423 هـ الموافق (14-16) من شهر أبريل 2002م، في فندق كونتننتال، تحت رعاية سمو الشيخ الدكتور سلطان القاسمي حاكم الشارقة، وعضو ا لمس الأعلى في دولة الإمارات.

قد استهدف المؤتمر تقييم ومراجعة تجارب المؤسسات الوقفية في العالم الإسلامي، والعمل على نقل التجارب الناجحة باعتبارها نموذجاً لباقي الدول التي بدأت تؤسس للعمل الوقفي في برامجها الخيرية والاجتماعية.

وقد تناولت الأوراق المقدمة تجارب المؤسسات الوقفية في الدول المشاركة، وخاصة دولة الكويت ودولة قطر ودولة الإمارات العربية المتحدة، وكذلك مناقشة الأوراق المقدمة ضمن المحاور التالية:

المحور الأول: الأساليب الحديثة في إدارة الوقف وتنميته.

المحور الثاني: دور الوقف في التنمية.

* باحث متخصص في الدراسات الشرعية.

المحور الثالث: الوقف ووسائل الإعلام.

المحور الرابع: مستقبل الوقف في العالم الإسلامي.

وقد تم تقديم أوراق من قبل أعضاء وفود المؤسسات الوقفية المشاركة من الدول التالية: جمهورية تشاد، المملكة العربية السعودية، الجمهورية العربية السورية، جمهورية السودان، دولة قطر، دولة الكويت، جمهورية مصر العربية، إضافةً إلى دولة الإمارات.

كما حضر عدد من ممثلي المؤسسات الوقفية في كل من مملكة البحرين وسلطنة عمان وممثلين عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي.

عقدت الجلسة الإفتتاحية بقصر الثقافة بحضور سمو حاكم الشارقة راعي المؤتمر.

بعد افتتاح الجلسة بالقرآن الكريم، ألقيت كلمة ترحيب من معالي وزير الأوقاف الإماراتي، ثم كلمة الشيخ طارق القاسمي الأمين العام للأوقاف في إمارة الشارقة، وتخلل الكلمات عرض فيلم وثائقي عن الوقف. ثم تم استعراض تجربة الأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت، في كلمة ألقاها الأستاذ صلاح محمد الغزالي، تبع ذلك كلمة الأمانة العامة لأوقاف إمارة الشارقة ألقاها الأستاذ جمال الطريفي، ثم قام سمو الحاكم بافتتاح المعرض المصاحب للندوة.

عقدت جلسات العمل في اليومين التاليين بفندق كونتننتال الشارقة، وكانت **الجلسة الأولى** برئاسة الأستاذ ماجد بوشليبي.

وقدم فيها الأستاذ فيصل آل محمود من دولة قطر ورقة عمل بعنوان:" **الأساليب الحديثة** في **إدارة الوقف**"، استعرض فيها ادارة الوقف عبر المراحل الثلاث التي مرت ا، شملت الوقف في ظل القضاء الشرعي وفي ظل المحاكم الشرعية وفي ظل وزارة الأوقاف القطرية.

ثم طرح الباحث تجارب معاصرة ناجحة في إدارة الوقف، متطرقاً إلى الوقف والتكنولوجيا في مجال حوسبة المعلومات الوقفية، وبرنامج العقارات وتحصيل الإيجارات. كما توقف عند الصورة الذهنية للمجتمع عن الوقف من خلال بيان التفاعل بين وسائل

الإعلام والعمل الوقفي في دولة قطر، مستعرضاً الجهود الإعلامية وجهود العلاقات العامة في توضيح أهمية الوقف، والرؤى المستقبلية لها.

ثم قدم الشيخ محمد زيدان من جمهورية مصر ورقة بعنوان "**الوقف ودوره** في **التنمية**"، بينما تطرق الدكتور غانم عبد الله الشاهين من دولة الكويت في ورقته إلى "**الصناديق الوقفية**"، وتجربتها في الكويت.

وفي **الجلسة الثانية** التي ترأسها محمد عبد الرزاق تطرق كل من خالد العبد وسعد اليحى من السعودية في ورقتهما المشتركة إلى"**المؤسسات الوقفية ودورها** في **التنمية الاقتصادية**"، بينما تحدث الباحث سلطان الملا من الهيئة العامة للأوقاف في أبو ظبي عن "**الأساليب الحديثة** في **إدارة الوقف**"، واستعرض الأستاذ جمال الطريفي "**تجربة الأسهم الوقفية**" التي تتبناها الأمانة العامة في الشارقة.

وتحدثت ورقة محمد ضياء الدين من جمهورية مصر حول "**المؤسسات الوقفية ودورها** في **التنمية**" خلال **الجلسة الثالثة** التي ترأسها سيف المسلماني، في حين أكد الأستاذ ناصر الحوسني مدير إذاعة القرآن الكريم في أبو ظبي عن دور "**الوقف ووسائل الإعلام**"، منوهاً بضرورة إيجاد إعلام خيري محدد الوظائف لتثقيف الإعلاميين وتفعيل دورهم في حقول العمل الخيري خاصة الوقف الإسلامي من خلال الإعلام التنموي وا تمعي أو الإعلام الدولي. كما تحدث عن دور وسائل الإعلام في التعريف بأحكام الوقف والحث على الإنفاق ونشر ثقافة الوقف في مجتمعاتنا الإسلامية. كما طالب الحوسني في ورقته بالتصدي لخطر العولمة ومجا ته بخطط إعلامية منسقة بين القائمين على السلك الإعلامي، كما جعل من الضروري التنسيق بين المراكز والمعاهد والهيئات والنقابات في العالم العربي والإسلامي وإعطاء فرصة للإعلام الإسلامي للنهوض بدوره المتميز في خدمة المشروع الثقافي، من خلال عدة وسائل إعلامية، من أهمها استخدام شبكة الانترنيت في إدارة خدمات الوقف وتقديم المعلومات.

وناقش الدكتور حسن أبكر من تشاد "**مستقبل الوقف** في **العالم الإسلامي**"، بينما عرض عايش الشحادات من سوريا تجربة "**تنمية ممتلكات الوقف**".

ترأس **الجلسة الرابعة** الأستاذ محمود الخور، وعرض فيها الدكتور سعيد عبد الرحمن من جمهورية السودان ورقة بعنوان: "**المؤسسات الوقفية ودورها** في **التنمية**"، وكانت ورقة الدكتور رجب شهوان من كلية الدراسات الإسلامية بدبي عن:" **دور الوقف** في **التنمية الاقتصادية والتعليمية**"، ثم تلا ذلك ورقة الشيخ عزيز العنـزي مدير مركز الدعوة والإرشاد السعودي بدبي عن:"**فضل الإنفاق** في **سبيل الله وآثاره"،** وعلاقة ذلك بممهدات عملية الوقف.

وفي **الجلسة الخامسة** رحب الأستاذ سلطان الملا رئيس الجلسة بالمشاركين، وكانت أعمال الجلسة تدور حول ورقتين، الأولى من الأستاذ صلاح الغزالي من دولة الكويت وأحد العاملين في سلك الوقف عن: "**الوقف ووسائل الإعلام**"، ثم كلمة الدكتور علي أبو البصل من كلية الدراسات بدبي حول: "**دور الوقف** في **التنمية الدينية والاجتماعية"**.

أما الجلسة السادسة والأخيرة، فبدأت بالترحيب من رئيسها الأستاذ أحمد الزعابي، وقدمت فيها ورقتان من الأستاذ ناجي العجي من دولة قطر حول: "**نموذج التجربة القطرية** في **العمل الوقفي**"، تبع ذلك مداخلة للأستاذ دفع الله مدني من جمهورية السودان عن **آفاق العمل الوقفي** في **الدول الإسلامية**.

وقد تضمنت كل جلسة تعقيبات ومناقشات ومداخلات حول الأوراق أغنت موضوعا ا.

وقد تبنى المؤتمر مبادرة حاكم الشارقة بإقامة مصرف وقفي لمدينة القدس، يخصص ريعه للإنفاق على المسجد الأقصى وأبنائه. كما أوصى المؤتمر بتوجيه مشروع الأسهم الوقفية كتجربة رائدة يجب تعميمها على المؤسسات الوقفية، واعتبارها مشروعاً رائداً والاستفادة من تجربة الأمانة العامة للأوقاف بالشارقة في هذا ا ال.

وقد دعا المؤتمر المؤسسات الوقفية للاستفادة من وسائل الإعلام الحديثة في دعم الوقف ومشاريعه المختلفة، وتفعيل الدور الإعلامي من خلال استخدام آلية عمل واقعية متطورة للنهوض بالمستوى الإعلامي الوقفي، واعتماد الوسائل الحديثة والتقنيات المتطورة لتنظيم وإدارة العمل، والاهتمام بتدريب الكوادر العاملة فيها، والعمل كذلك على إصدار

قانون، ووضع نظم خاصة بالوقف في الدول الإسلامية. كما طالب منظمو المؤتمر بعقد اجتماع تنسيقي دوري بين المؤسسات الوقفية.

كما أوصى المؤتمر بترسيخ سنة الوقف لدى الأسرة المسلمة ونشر ثقافة الوقف.

الندوة الحوارية الموسعة الأولى:
"نحو مقاربات إسلامية للعلوم الإنسانية"

باريس 30 كانون ثاني (يناير) 2002

د. محمد المستيري

عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي / مكتب فرنسا في مقر المعهد الأوروبي للدراسات الإنسانية، لقاءً مع ثلة من النخبة المثقفة المسلمة بفرنسا، حول المقاربات الإسلامية للعلوم الإنسانية.

كان من بين المشاركين في هذا الحوار بعض الوجوه المعروفة في الساحة الإسلامية مثل د. أحمد جاء بالله عميد المعهد الأوروبي للدراسات الإنسانية، و د. عبد ا يد النجار المفكر والكاتب الإسلامي والمشرف على مركز البحوث والدراسات إحدى مؤسسات المعهد الأوروبي، والشيخ أنيس قرقاح أستاذ بنفس المعهد، والشيخ ضو مسكين مدير المعهد الأعلى للعلوم الإسلامية بباريس.

إن مثل هذا الموضوع -الذي قلما يطرح في لقاءات مضيقة- له علاقة بوجود المسلمين في أوروبا والغرب عموماً. وهو موضوع معقد، ويشمل إشكاليات عديدة من حيث علاقة التراث الإسلامي والفكر الإسلامي بالعلوم الإنسانية وثمرة الإنتاج العلمي البشري عموماً، والتي تدور حول التساؤلات التالية: أية إسلامية للعلوم الإنسانية؟ هل هي مسألة منهجية؟ أم هي أعمق من ذلك تتعلق بمحتويات هذه العلوم؟ وما هي الأسس الإسلامية في ا الات المتعددة: الاقتصاد والسياسة وعلم النفس والفلسفة والأخلاق...؟

في هذا الإطار، يشتغل المعهد العالمي للفكر الإسلامي على هذه الموضوعات منذ أكثر من عشرين عاماً، دف تجديد الفكر الإسلامي، حيث قام بتأسيس أطر لاحتضان الباحثين المسلمين في الولايات المتحدة وبريطانيا. أما في فرنسا، فلا توجد مثل هذه الأطر حتى الآن، في حين هناك نسبة كبيرة من العقول المسلمة المهاجرة، حيث تقدر منظمة اليونسكو أن فرنسا تأتي في المرتبة الثانية بعد الولايات المتحدة من حيث عدد هؤلاء.

إننا واعون بالتحديات التي تواجهنا، والحال أننا أمام صعوبات جمة مثل عطالة الفكر الإسلامي والعالم الإسلامي عن الإنتاج، وضعف وزن المسلمين في العالم، وحداثة عهد الحضور الإسلامي في الغرب، بحيث ما تزال الجاليات المسلمة في مرحلة انتقالية من الهجرة إلى التوطين. ونحتاج إلى مسار خاص بنا باعتبارنا أقليات في هذه الديار. ونحن على الخط الأول في علاقة الإسلام بالغرب وشهداء على الحضارة الغربية.

وبقراءة للفكر الإسلامي المعاصر، نجد مقاربتين: الأولى نقدية تقصي العلوم الإنسانية بحجة أ ا نتاج غربي، وأخرى تبريرية تقدم براهين على ضرورة اعتماد هذه العلوم. ونحتاج إلى مقاربة جديدة ذات طابع إشكالي، تفهم الإشكاليات التي يثيرها الفكر الغربي، وليس المنهجية المعرفية الغربية فحسب.

إن التوصل إلى تحقيق التوجه المعرفي الإسلامي، لا يكون إلا بتكوين إطار من الباحثين في العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، وممن يحملون الهم الإسلامي. من هنا تأتي أهمية هذا اللقاء الذي قد يتوج بعد إنضاج الفكرة بتكوين رابطة تجمع بين هؤلاء الباحثين من أجل التحاور والبحث عن أقوم المسالك، لأنه لو بقي الباحث يعمل بصفة فردية قد لا ينجز شيئا في هذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية التي يتضمنها محور اللقاء في حاجة إلى نقاش عميق ومراجعة. ذلك أن كلمة "مقاربات" و"علوم إنسانية"، تدل على تأثر بالفكر الغربي الذي يفصل بين العلوم "الصحيحة" والعلوم "الإنسانية"، في حين أن التصور الإسلامي لا يعرف هذا التصنيف في تناول العلوم، وله رؤية شمولية في النظر إلى القضايا التي م الإنسان في علاقة تفاعل مع الكون والمحيط.

لقد سجل البعض تحفظات على مصطلح "إسلامية المعرفة"، بمعنى أسلمتها، لأنّ المعرفة ذات بعد إنساني وأسلمتها يعني فرض نمط معين من المعرفة التي لا يمكن حصرها في منظومة معرفية واحدة. في حين فهم آخرون هذا المصطلح على أنه يعني تقديم منهج إسلامي في التعامل مع المعارف والعلوم التي لا تعرف الحدود الجغرافية والدينية، وبالتالي الاستفادة من كل التجارب المعرفية الإنسانية بمعايير إسلامية.

تحاول العلوم الإنسانية اليوم تفسير الظواهر المتعلقة بالإنسان وببعد إنساني شامل يقبله الجميع. وقد طور الغرب هذه العلوم واحتل الصدارة فيها. ثم إنه توجد مناهج غربية مهيمنة ولكنها اليوم محلّ نقد من حيث نجاعتها. حيث توجد بعض الثغرات مثل عدم دراسة الإنسان من كل جوانبه المعقدة. ومثال على ذلك في ا ال الإثني والسيكولوجي، حيث لا يمكن تناول نفسية الأوروبي والإفريقي بنفس الأدوات، كما يلاحظ تغير كبير في المنهج الفلسفي بين الماضي والحاضر، حيث إن الفيلسوف سابقاً لم يكن بإمكانه أن يكون فيلسوفاً إذا لم يبدأ التفكير في الألوهية والخلق. وقد برز علماء وفلاسفة مسلمون من أمثال الفارابي وابن رشد والغزالي والرازي الذين قاموا بنقل المعارف اليونانية والإغريقية إلى المسلمين دون أن يتم القدح في إسلامهم. أما اليوم، فهناك معطى جديد يتمثل في إزاحة موضوع الإيمان والألوهية جانباً، والتركيز على الإنسان وعقله وعلى الأخلاقية اللائكية (العلمانية). فما هي المنهجية التي يجب اعتمادها؟ من هنا تأتي الحاجة إلى القدرة الإبداعية لدى المسلمين في استنباط منهجية، علماً بأنّ عملية الاستنباط أهم بكثير من المنهجية في حد ذا ا.

إن إنسانية الإسلام جعلته ينفتح على التجارب البشرية ويستفيد منها وينمي الإيجابي منها، حيث لم يقترن مجيء الإسلام بالقضاء على كل ما شهدته البشرية من عادات وتجارب. ومقاصد الشريعة المبنية على قواعد تأصيلية محكمة مثل "جلب المصالح ودرء المفاسد" ساعدت كثيراً على الحفاظ على التجديد الإسلامي، بما توفّره من مرونة في فهم الواقع والتفاعل معه. وهذا الأمر يدعونا إلى التفكير في مقاييس الاختيار والانتقاء من الآخر وفهم معادلة التأثّر والتأثير، خاصة وأن المثقفين المسلمين يعيشون في بيئة غربية لها خصوصيا ا الثقافية والفكرية المتأثرة بالفكر الديكارتي، وفي ظرف ما بعد الحداثة وما

يسمى بالعولمة. ومسؤوليتنا أكبر في رفع التحدي لتقديم المنهج الإسلامي المعرفي باعتبارنا نعايش الواقع الغربي وننهل من مصادره المعرفية بصفة مباشرة. فقبل الغوص في الإشكالية التي يدور حولها هذا اللقاء، من الجدير المشاركة في الحوار الحالي حول أزمة العلوم الإنسانية المعاصرة، ثم تشكيل موقف مبدئي ومتوازن فيما يتعلق بالحركة الناشئة الناقدة لهذه العلوم. ونحتاج إلى التفكير فيما يمكن أن يقدمه الباحثون المسلمون من عطاء أصيل ومنهجية أصيلة بعيداً عن التلفيق والترقيع.

هل المنهج مفقود فنوجده أم هو موجود فنطوره؟ ركام من الإنتاجات النظرية لمست جوانب حساسة في الفكر الإسلامي. وهناك خطان ناظمان وقع انفصال بينهما: خط المنهج أو الفكر، وخط التدبير. ومطلوب من المقاربة الإسلامية أن تزاوج بينهما. وهل نريد التطوير في تمازج بين الخطين أم نطرح إشكالات من خلال النص؟ إن الإشكاليات المطروحة مهمة ولكن الوسائل أو المناهج ضعيفة مقارنة بالأهداف التي نصبو إليها. وهناك مسألة تحديد الجانب الكمي والجانب الكيفي في المنهجية. ولنا أن نتساءل: هل يتصف المسلمون اليوم بطول النفس من أجل تحقيق أهدافهم؟ إذ من السهل طرح مشروعات كبرى ولكن ما مدى القدرة على إنجازها؟ لذلك يجب وضع هذا اللقاء في إطاره الزماني والمكاني حتى تتم الاستفادة من الطاقات الإسلامية المعطّلة. ويلاحظ أن الجالية المسلمة في الغرب لديها كفاءات ولكن ينقصها الاتصال والتعارف فيما بينها لذا يجب تجميع هذه الكفاءات.

الندوة الحوارية الموسعة الثانية:
"تنظيم البحث بأبعاد إسلامية: التشخيص والحاجيات والمستقبل"

باريس 23 آذار (مارس) 2002

د. محمد المستيري

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي / مكتب فرنسا هذه الندوة في قاعة المركز الأوروبي، وقدم فيها د. محمد المستيري ورقة عن تاريخية الدراسات حول الإسلام في العالم الغربي وفي فرنسا من خلال عمل المدارس الاستشراقية، والسوسيولوجية، والسياسية، ودور الفكر الإسلامي في التفاعل مع هذه المدارس. وركز على الحاجة إلى استغراب "إسلامي" يواجه موجات التغريب الفكري المتراكمة والمتلاحقة. ودعا إلى ضرورة تنظم الطاقات الفكرية الإسلامية في فرنسا، مشيراً إلى مساهمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ سنوات في هذا ا ال من خلال سلسلة اللقاءات التي عقدها مع الباحثين المسلمين في هذا البلد، والتي تعود إلى اية الثمانينات، وذلك في إطار مناقشة قضايا التجديد في الفكر الإسلامي ومناهجه ومراجعة قراءة التراث الإسلامي وإنتاجات الحداثة. وتطرق إلى نشاط "جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين" في كل من أمريكا وبريطانيا وألمانيا، ودورها في تشكيل رابطة تعاون وإنتاج جماعي بين الباحثين المسلمين، منهياً إلى ضرورة تعاون الباحثين المسلمين بفرنسا مع هذه الرابطة، والتفاعل مع منطلقا ا وفلسفتها من أجل دعم التبادل العلمي الإسلامي العميق.

وشدد د. محمد المستيري على أن جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا المزمع تأسيسها تقوم على فكرة غير مذهبية وغير طائفية وتؤمن بالعمل الفكري الحر في إطار احترام قواعد الاجتهاد، وتعتمد البحث المنفتح على ا تمع، مرجعيته الرؤية الشمولية، وإطاره الانتماء للأمة بالمفهوم الكوني، وغايته تطور الإنسانية وتقدمها. كما أن تأسيس هذه الجمعية لا تقوده خلفية القطيعة أو المنافسة تجاه المؤسسات البحثية في الساحة الفرنسية.

وتنشد الجمعية رصد الطاقات البحثية الإسلامية في فرنسا وفي المناطق الفرنكوفونية بأوروبا خاصة، وتحفيز همتها للبحث العلمي من مقاربات إسلامية، ودفعها نحو محاورة العقل الغربي من داخل مؤسساته وفضاءاته، ومن خارجها في مثل مؤسسة الجمعية. كما أن من بين المهام الملقاة على عاتق الكفاءات المسلمة في فرنسا وفي الغرب عموماً ترشيد الوجود الإسلامي ومؤسساته.

أما الوسائل التي يمكن اعتمادها في نشاط الجمعية فهي:

إصدار دورية علمية باللغة الفرنسية على غرار "ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية" التي تنشرها جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة.

- عقد مؤتمر علمي سنوي يكون رواقاً للباحثين داخل أوروبا، ونافذة للتبادل والتعاون مع علماء الاجتماعيات في العالم.
- المشاركة الفعالة في الندوات والمحاضرات التي تنظمها باقي المؤسسات العلمية بفرنسا ذات الاهتمام المشترك مع الجمعية.
- تأطير وتوجيه الأعمال العلمية حول قضايا الفكر الإسلامي المعاصر
- دعم نشر الأطروحات الجامعية والأعمال العلمية المتميزة والتي لها علاقة باهتمامات الجمعية.
- الاتجاه نحو تشكيل وحدات عمل متخصصة داخل الجمعية إطاراً لتبادل التجربة والخبرة بين أعضاء الجمعية.

وسار النقاش في هذه الندوة نحو إثارة أهمية المقاربة متعددة الاختصاصات في عمل الجمعية، ودور الجمعية في الاستفادة من هذه المقاربة نحو بلورة مفاهيم ومقولات إسلامية علمية ومعاصرة. كما ورد في الحوار أن التحدي الكبير هو التمكن من معرفة الثقافتين والحضارتين الإسلامية والغربية، وأن الحاجة كبيرة إلى مجموعات عمل متعددة الاختصاصات في اتجاه التفاعل مع مصادر الثقافتين. ودعا المشاركون إلى ضرورة الاهتمام بدراسة توزيع الطاقات الفكرية، إذ لا يمكننا التخطيط للمستقبل دون معطيات دقيقة تاريخية واجتماعية عن الميدان الذي نتحرك فيه. إذ تشير إحصائيات وزارة التربية والتعليم الفرنسية مثلاً بأنه تمت مناقشة 10500 رسالة دكتوراه سنة 1997، وأن 60 % من الباحثين في طور إعداد الدكتوراه هم في اختصاصات علمية و40% منهم في مجالات العلوم الإنسانية. فكم يوجد من المسلمين ضمن هذا العدد؟. فلا بد إذاً أن نجمع طاقاتنا المشتتة والكفاءات المهمشة والمعزولة في إطار مشاريع بحثية مشتركة. كما أن المطلوب متابعة وتوجيه أبناء الجالية في تعليمهم حتى يصلوا إلى مرحلة الدكتوراه، وتمكينهم من النصائح والمعلومات الضرورية المنهجية والعلمية والعملية فالبحث في إطار الجمعية يجب أن يحافظ على التكامل بين الطرح النظري المجرد وتنزيلاته على الواقع المعاش.

المؤتمر التأسيسي لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا

باريس 20 أيار (مايو) 2002

د. محمد المستيري

عقدت جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا مؤتمرها التأسيسي وقد حضر المؤتمر ما يقارب مائتي مشارك من الأساتذة الجامعيين الذين ينتسبون إلى عديد من الجامعات ومراكز البحث الفرنسية، إضافة إلى الباحثين وطلبة الدراسات العليا وبعض الشخصيات المؤثرة في الساحة الإسلامية ورؤساء الجمعيات الإسلامية الكبرى في فرنسا.

كانت الجلسة الأولى تحمل عنوان "المقاربات الإسلامية للبحث: المناهج والموضوعات والأولويات". وقد قدم الدكتور محمد المستيري المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدير مكتبه بفرنسا ورقة بالفرنسية بعنوان: "الخطاب الإسلامي: من الهوية الإيديولوجية إلى الهوية النقدية"، تطرق فيها إلى قيمة مقاربة الهوية في عالم يزداد تعدداً وتعقيداً، ومن ثم الحاجة إلى تعدد الهويات الجماعية باعتبارها الصانعة الوحيدة لقيمة التعدد اليوم، رغم أ ا الأكثر خطورة في تفجير صراعات التطهير العرقي والطائفي. إن وحدة الهوية إنما تستطيع أن تتحول إلى خطر على تعدد الهويات حين لا تكون مؤسسة على الإيمان بالتعدد، وغير مولدة بل وصاهرة له. لقد سادت المرجعية الأيديولوجية الأحادية للهوية لتفرض على البشرية نمطية شيوعية أو لبرالية أو قومية متطرفة وهامشاً من التعددية داخل هذه النمطية. ولم يسلم الخطاب الإسلامي المعاصر من تأثير نمطية المرجعية

الأيديولوجية، بل وتحول في معظمه إلى خطاب أيديولوجي يبشر با تمع الإسلامي الواحد. ودعا الدكتور المسيري إلى تصحيح هذا الفهم الأيديولوجي للتعددية داخل الفكر الإسلامي نحو إحياء المرجعية الشمولية لهوية الإسلام ومعتنقيه والتي تقوم على الكونية والعالمية والإنسانية. فهي هوية أخلاقية، تستمد مسئوليتها من التكليف الإلهي، الذي يلزمها بالمحاسبة الشاملة لجميع مكامن النفس، فهي هوية نقدية في أصولها الأخلاقية والفلسفية الشاملة.

إن الانتماء إلى الهوية الشمولية النقدية هو منطق معرفي جديد في تصور قضايا الإنسان المعاصر. فليس الغرب وحده المعني بأزمة القيمة في الحضارة الحديثة إنما من مسؤولية الفكر الإسلامي من منطلق النظرة الشمولية أن يجيب عن مثل هذه التحديات. فحين يتخلى الخطاب الإسلامي عن الحدين البغيضين: تحريم الحداثة أو تحليلها، بإدراك جديد لذاته باعتباره نمطاً مشروعاً من أنماط الفكر الإنساني وليس نمطاً فرقياً أو مذهبياً ضيقاً لا علاقة له بالفكر الإنساني، حينها يمكن أن يشرع في إنتاج مناهج جديدة للمعرفة ومضامين جديدة لها.

وقدم الدكتور لؤي صافي مدير إدارة النشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بأمريكا ورقة بعنوان "في الخطاب الحداثي والتكامل المعرفي".

لقد ظهرت الحداثة في أوروبا في عصر الأنوار كمشروع حضاري، حملت معها مبادئ وقيم جديدة وكانت تسعى إلى تحرير الإنسان من تسلط الكنيسة. وانشغل روادها في وضع أسس فكرية والقيام بممارسات فعلية في شكل إصلاحات دينية في بريطانيا وألمانيا وتغييرات ثقافية مست العمق الفكري للإنسان الغربي وأثرت بصورة كبيرة في طريقة تفكيره وزلزلت قناعاته الثقافية والدينية.

انزلقت الحداثة في أوروبا انزلاقاً خطيراً حين أهملت الجانب الديني وظلت مجردة من كل أسس روحية وضوابط دينية. واختزلت تجارب الإنسان وصيرورة التاريخ الإنساني، في البحث عن إشباع الرغبات المادية. وأفرزت الحداثة عدة مشكلات، توقف الدكتور لؤي

صافي عند ما سماه بتشرذم وعي الإنسان وفصل القيم والأخلاق عن حياة الناس فجعلتها دون ضوابط أخلاقية وفرضت العائد أو المنفعة معياراً لقياس النجاح. والاقتصاد العالمي يجسد بوضوح هذه الفكرة إذ أدى إلى اختلال التوازن بين الشمال والجنوب على الرغم من الثروات الطبيعية الطائلة التي تملكها دول العالم الثالث.

وتطرق إلى خطاب ما بعد الحداثة الذي حمل لواءه الفيلسوفان الفرنسيان ميشال فوكو وجاك دريدا. فقد قاما بتفكيك وفحص نقدي للحداثة وتقديم بعض بدائل لها. بمعنى تجاوزها دون تدميرها بالتمييز بين إيجابيا ا وسلبيا ا وإعادة الوحدة لدوائر الوعي الإنساني ودوائر الحياة الاجتماعية. ونلحظ اليوم تغيير صورة أوروبا مقارنة بما كانت عليه منذ 50 سنة إذ تدخل بشكل واضح عنصر الإنسانية وقبول التنوع إلى مصوغا ا الفلسفية وسلوكيات الغربيين. والإسلام يمكن له أن يستفيد من هذه التوجهات النقدية للحداثة بتقديم أطروحة تعين على تطوير الأطر المعرفية وحل أزمة الحداثة بعيداً عن الانغلاق والعودة إلى القوميات الضيقة كما يدعو إلى ذلك بعض المفكرين الغربيين والجماعات والأحزاب المتطرفة في أوروبا وأمريكا.

ركز الدكتور سوري كابا أستاذ الدراسات العربية بجامعة السوربون في مداخلته على العلاقة بين اللغة والبحث العلمي وتساءل "ماذا يمكن أن تقدمه اللغة العربية للمقاربة الإسلامية؟" شرح بتفصيل هذه العلاقة ووصفها بالعلاقة القوية، فاللغة تخدم العلم وتزوده بالمفاهيم والمصطلحات. ودعا إلى تجديد اللغة العربية وصياغة مصطلحات إسلامية مواكبة للتطور العلمي للمشاركة في إثراء الثقافات الأخرى والتجاوب معها بصورة فعالة. واختتم مداخلته بالأسئلة التالية: كيف يمكن أن تقوم هذه اللغة بدور في إدماج اهتمامات العلوم الاجتماعية ضمن اهتمامات الفكر الإسلامي؟ كيف يمكن أن نواجه فكريا المرضية الاصطلاحية في الفكر الغربي من مثل: التسامح، الإنسانية، العلمانية، الإسلاموية..الخ؟ إلى متى ونحن نستمر في الاقتصاد في الفكر العميق مقابل التطور الشكلي الذي نحدثه من حين إلى آخر في لغتنا، في مفردات وأساليب خطابنا؟

وقدم الدكتور طارق رمضان أستاذ الفلسفة بجامعة فريبورغ بسويسرا ورقة حول "أولويات الخطاب الإسلامي"، ركز فيها على المفهوم الإسلامي الشامل للإنسان. وتحدث

عن تفاعل الثقافة الإسلامية مع العولمة التي فرضت نفسها خاصة في مجالات الاقتصاد والإعلام. والرد الإسلامي يكون بالمشاركة بتفعيل قيم الإسلام ذات البعد الإنساني والسعي من أجل تعريفها والعمل ا. وأكد أن مشكلة الفكر الإسلامي ليست في المنهج وإنما في التصور، وأن المنهج متضمن في مجال أصول الفقه. واعتبر أن هناك قضايا أربع يجب التركيز عليها في بناء التصور الإسلامي: اعتبار الواقع ثابتاً في شمولية الخطاب، اعتبار العقلانية الإسلامية عقلانية إنسانية، تصور الإنسان على اعتباره مسلماً بفطرته، دراسة التراث ومراجعته في ضوء أصول الإسلام. ودعا في اية كلمته إلى تركيز الاهتمام في بناء التصور الإسلامي على مداخل الدراسات اللغوية والفلسفية والاجتماعية.

استأنف المؤتمر أشغاله بعد الظهر، وكانت الجلسة الأولى مخصصة لـ "تجارب جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين" في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وألمانيا. قدم الدكتور لؤي صافي مداخلة تحدث فيها عن تجربة جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بأمريكا. بعد لمحة تاريخية تعود إلى سنة 1972، تاريخ تأسيس الجمعية في أمريكا، بين الدكتور لؤي أهم الإنجازات التي حققتها الجمعية في الجانب الأكاديمي سيما من خلال مؤتمرا ا السنوية ومطبوعا ا وحضورها في وسائل الإعلام الأمريكية وتعاو ا مع الجمعيات الإسلامية لتقديم صورة مشرقة عن الإسلام والمسلمين خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر الماضي وما أفرزته من آثار سلبية على واقع المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتناول الدكتور أنس الشيخ رئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا في عرضه العلمي المتميز من خلال الشرائح والمطبوعات تجربة جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا التي تأسست في عام 1999، تعرض فيها لأهم الأعمال التي قامت ا الجمعية خلال السنوات الماضية وركز على التقارب مع العديد من الجمعيات والمنظمات الإسلامية. وسمح هذا التعاون بتحقيق الأهداف والبرامج المسطرة. وتحدث الدكتور أنس عن الآفاق المستقبلية لجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في بريطانيا بتفاؤل كبير. وأشار إلى التعاون مع هيئة مناهضة الإسلاموفوبيا والعنصرية في بريطانيا (FAIR) التي تعكس حيوية العقول الإسلامية والدور الذي يمكن أن تضطلع به في التصدي لمحاولات تشويه

صورة الإسلام في الإعلام، وهو دور لا يقل وزناً عن دورها الأكاديمي. وذكر د. أنس أن أحد أهم إنجازات الجمعية هو تأسيس "مجموعة التعليم الإسلامي" بالتعاون مع مؤسسات أخرى. وتضم المجموعة أبرز خبراء التعليم المسلمين في بريطانيا. وقد انتهت المجموعة من إعداد ورقة استشارية سيتم نشرها قريباً ثم تطويرها لتكون وثيقة مفصلة تقدم إلى وزراة التعليم البريطانية حول كافة القضايا التي تخص التعليم الإسلامي والمدارس الإسلامية والمناهج ووضع الطلبة المسلمين في المدارس غير الإسلامية.

وتحدث الدكتور إسماعيل يافوسكان عن تجربة جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في ألمانيا والتي تعود إلى سنة 1997، فأشار إلى أهم نشاطات أعضائها في المجال الفكري من خلال عقد المؤتمرات وإصدار وثيقة متابعة للنشاطات الأكاديمية للجمعية، وأكد على أن علاقات التعاون والتبادل مع النخبة والجامعات الألمانية هي أولوية العمل للجمعية في ألمانيا. ودعا إلى ضرورة التنسيق العميق بين جمعيات علماء الاجتماعيات في المناطق الأربع من العالم أمريكا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا من أجل فعالية أكبر في المستقبل.

أُتبعت هذه الجلسة بمائدة مستديرة حول "الدراسات عن الإسلام بفرنسا". قدم المداخلة الأولى فيها الدكتور علاء طاهر مدير قسم الشرق الأوسط بمركز البحث في فلسفة الاستراتيجية بجامعة السوربون. إن الدراسات الإستراتيجية في نظره كعلم في الجامعات الفرنسية حديث العهد يعود إلى السبعينيات، وعلى الرغم من ذلك تمثل الدراسات المخصصة للعالم الإسلامي الجزء الأكبر من اهتمامات الباحثين الفرنسيين. وتحققت كثير من تنبؤاتهم بالتطورات الاجتماعية والتقلبات السياسية والتحولات الثقافية التي طرأت فيما بعد على المجتمعات الإسلامية.

وركز الدكتور حسني فساسي أستاذ الدراسات السياسية بجامعة باريس على أهمية اللغة العربية في فهم الإسلام وتأسف كثيراً لتراجع استعمالها بين النخبة الإسلامية حتى داخل الجامعات الإسلامية العريقة التي درس فيها وزارها فيما بعد. واعتبر أن أي استشراف لنهضة إسلامية لا يتم إلا من خلال عودة ريادة اللغة العربية في دراساتنا عن الإسلام.

ومقارنة مع واقع الدراسات الإسلامية بفرنسا، عقب الدكتور مصطفى الحلوجي الأستاذ بجامعة الأزهر على المداخلات فتحدث عن الدراسات الإسلامية في الجامعات المصرية العريقة ومدى تعاو ا مع الجامعات الفرنسية، ووصف هذا التعاون بالمثمر حيث توج بإصدار أعمال مشتركة، واعتبر أن أحد الأسباب الواقعية لتراجع الدراسات الإسلامية في الأزهر هي المشكلة المادية والتي تعيقه كذلك عن الإشعاع. وعقب الدكتور عبد ا يد النجار، الأستاذ السابق بجامعة الزيتونة مركزاً على المحطات الكبرى في تاريخ التعليم الزيتوني وعلى الدور الإصلاحي الكبير الذي قام به الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. وأشار إلى العد التنازلي الذي سار في اتجاهه هذا الدور منذ إعادة التعليم والبحث إلى الزيتونة حتى يومنا هذا، وبين أنّ أكبر أسباب التراجع غلبة التيار الحداثي على التيار الأصيل وتأثير ذلك سلبياً على القيمة الدينية والحضارية الإسلامية للجامعة.

تمثلت الفقرة الأخيرة للمؤتمر في حوار مفتوح بين الحاضرين جاء مباشرة بعد الورقة التي قدمها الدكتور محمد المستيري عن ثوابت هوية جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين بفرنسا، حيث جرى التأكيد على الصفة الجامعة للمنتدى ولمركز البحث لهذه الجمعية، وعلى المبادئ المنهجية في عملها التي تتلخص في تعدد المقاربات والرؤية الشمولية والفهم الواقعي والاتجاه المقارن والمحاور والمقصد الإصلاحي. وأكد على ضرورة إيجاد ميثاق أخلاقي داخلي يحفظ الوجهة الوسطية الإسلامية في عمل الجمعية والملتزمين ا. وعبر عن أمله في أن تساهم الجمعية في توحيد جهود الباحثين المسلمين لتفعيل دورهم في ا تمع الفرنسي وتحقيق وجودهم في الوسط الأكاديمي وداخل الجامعة الفرنسية.

أخذت المناقشات مساراً إجماعياً متناغماً يعكس الحاجة الماسة لدى الباحثين المسلمين إلى مؤسسة علمية جامعة مستقلة من أجل توطيد الصلة بينهم والإسهام في النهوض بمستقبل الوجود الإسلامي في الغرب وفي إرهاصات النهوض الحضاري الإسلامي المنشود، واختتم المؤتمر بالإعلان عن فتح باب الانضمام إلى جمعية علماء الاجتماعيات بفرنسا.

الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي

نيجيريا 22-23 أبريل 2002م

د. بشير غالادنجي

نظم مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في نيجيريا بالتعاون مع كلية التربية بجامعة بايرو في مدينة كانو ورشة عمل دولية حول "الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي: الاتجاهات والقضايا والتحديات". حضر الدورة ما يزيد عن مائة مشارك من العلماء وصناع القرار التربويين، إضافة إلى عدد من طلاب الدراسات العليا والمنظمات والمؤسسات التربوية من مختلف الجهات في نيجيريا.كان الهدف من هذه الدورة تقييم جهود الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي خاصة في نيجيريا، والتصدي لتحديات المستقبل.

قدمت عشرون ورقة في موضوعات متعددة تضمنت الفلسفة التربوية، ونظرية التربية الإسلامية، وقضايا اجتماعية في إطار الإصلاحات التربوية الإسلامية، ودراسات حالة في إطار الإصلاح التربوي الإسلامي، إضافة إلى عدد من ا الات المتخصصة في الإصلاح التربوي الإسلامي. قدم الورقة الرئيسية الأستاذ سلسو شيهو، (محاضر متخصص في علم النفس التطويري بقسم التربية بجامعة بايرو في مدينة كانو، وطالب دكتوراه بجامعة عثمان دان فوديو في مدينة سوكوتو) وكان عنوا ا "نشاطات الإصلاح التربوي الإسلامية بنيجيريا: الاتجاهات الحالية، القضايا والاتجاهات المستقبلية". أما عناوين بقية الأوراق فهي كالتالي:

1. دور اللغة العربية في الإصلاح التربوي الإسلامي للبرفسور مصلح تييو يحيى، أستاذ اللغة العربية بجامعة جوس.
2. الدراسات العليا والإصلاح التربوي الإسلامي للدكتور تيجاني إسماعيل، الرئيس السابق لس الكلية التعليمية الاتحادية، ومحاضر بقسم التربية بجامعة بايرو بكانو.

3. الفلسفة التربوية والإصلاح التربوي الإسلامي للدكتور عقيلو ساني إندبوى، الذي يشغل حالياً منصب المستشار الخاص للشؤون البلدية في حكومة ولاية كانو، والمحاضر للفلسفة التربوية بقسم وزارة التربية بجامعة بايرو بكانو.
4. التقنية التربوية للإصلاح التربوي الإسلامي للدكتور محمدو عبد الله، المحاضر في التقنية التربوية بقسم التربية بجامعة بايرو بكانو.
5. إسلامية المعرفة نموذجاً للإصلاح التربوي الإسلامي للدكتور بشير شيهو غلدنجي، مدير مركز الكمبيوتر بجامعة بايرو والمستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في نيجيريا.
6. علاقة ا تمع المحلي بالجامعة: تقييم للوضع الراهن للموضوع في نيجيريا. للدكتورة هارونة صالحي، محاضرة في العلوم السياسية في جامعة بايرو.
7. المهام والأولويات في الإصلاح التربوي الإسلامي للحاج الشيخ ميدوغو، طالب دكتوراه في الاقتصاد بجامعة عثمان دان فوديو بسوكوتو، والمحاضر في الاقتصاد بجامعة ميدوغوري؛ والحاج شريف عبد القادر، المحاضر في الدارسات الإسلامية بجامعة ميدوغوري.
8. تطوير الموظفين للإصلاح التربوي الإسلامي للدكتورة فاطمة محمد عمر، المحاضرة بقسم التربية بجامعة بايرو.
9. توجهات القيم والإصلاح التربوي الإسلامي: المعلم والطالب للحاج بافّ عليو عمر، طالب دكتوراه في الاجتماعيات، ومحاضر في الاجتماعيات بجامعة بايرو.
10. التكامل التربوي بوصفه استراتيجية للإصلاح التربوي الإسلامي للأستاذ عليو داود، المحاضر بقسم التربية بجامعة بايرو.
11. الإصلاح التربوي الإسلامي في جنوب غرب نيجيريا: للأستاذ عبد الرفيعو إبراهيم أدبيو طالب دكتوراه في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة إيلوري.

12. نحو صياغة فلسفة تربوية للأمة المسلمة للدكتور صلاح الدين يوسف، العميد السابق لكلية الآداب والعلوم الاجتماعية، والمحاضر بقسم الدراسات الإسلامية للكلية الاتحادية للتربية في كانو.
13. قضايا الجنس في الإصلاح التربوي الإسلامي للدكتوره رقية أحمد رفاعي، المحاضرة بقسم التربية بجامعة بايو بكانو.
14. تجربة جامعة عثمان دان فوديو بسوكوتو في الإصلاح التربوي الإسلامي للدكتور شيكا عمر عليو، المحاضر بقسم الاقتصاد بجامعة عثمان دان فوديو.
15. الدعم المؤسساتي للإصلاح التربوي الإسلامي للدكتور سليمان خالد، المحاضر بقسم الاجتماعيات بجامعة عثمان دان فوديو.
16. الإصلاح التربوي الإسلامي والعولمة للأستاذ عبد الوهاب محمد، المحاضر بقسم اللسانيات بجامعة ميدوغوري.
17. تمويل واستمرارية الإصلاح التربوي الإسلامي: للأستاذ سيدو سليمان، رئيس قسم الاقتصاد بكلية ولاية كانو للتربية.
18. تطوير المنهج الدراسي والإصلاح التربوي الإسلامي: للدكتور غَرب سعد، المحاضر بقسم التربية بجامعة بايرو.
19. المدارس القرآنية والإصلاح التربوي الإسلامي للحاج غمبو أدو، المحاضر في كلية ولاية كانو للتربية.

ملاحظات

وقد أبدى المشاركون الملحوظات الآتية:

1. تواجه العالم الإسلامي أزمة النـزاع بين القيم الإسلامية والقيم المادية للتربية العلمانية.
2. رغم أنه قد قُدمت بعض ا هودات على الصعيد الوطني والدولي لمواجهة الاتجاهات التربوية السلبية السائدة، مثل مساهمات كل من المعهد العالمي للفكر الإسلامي

والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ومؤسسة الوقف التربوي الإسلامي بولاية مينا في نيجيريا (بإدارة الشيخ أحمد ليمو والحاجة عائشة ليمو) وجامعة عثمان دان فوديو في سوكوتو في نيجيريا، إلاّ أن الجهد المطلوب لا يزال كبيراً.

3. ثمة نقص في القوة البشرية في كل حقول التعليم والقطاعات الأخرى في المجتمع.

4. كثير من الممارسات في البلاد الإسلامية تعكس القيم الغربية ومثال على ذلك ما أُقر مؤخراً من قبل الحكومة الاتحادية في نيجيريا حول منهاج التربية الجنسية، مما يلوث عقول الصغار ويشجعهم على المجون الجنسي.

5. صعدت العولمةُ الأزمةَ التربوية في العالم الإسلامي وذلك من خلال فرض الهيمنة الغربية على مناهج المؤسسات التعليمية وبرامجها وممارساتها في جميع المراحل.

6. هناك إهمال شامل للتعليم الإسلامي من طرف الحكومات فيما يتعلق بتمويل أو توفير الوسائل التربوية والدعم العام. وقد لوحظ بقلق شديد أن بعض حكومات الولايات الجنوبية الغربية في نيجيريا تعمل على تقويض التعليم الإسلامي من خلال سياسة إرجاع مهمة الإشراف على المدارس العامة إلى المبشرين المسيحيين، وطرد معلمي الدراسات الإسلامية من بعض المدراس الثانوية، والإلغاء التدريجي لمادة تعليم العربية من بعض برامج التدريس الجامعي.

7. لابد من تضافر الجهود لدعم المؤسسات التربوية والإسلامية وإنشاء مؤسسات رائدة. إذ يلاحظ أن الجهود الفردية والجماعية السابقة في إنشاء هذه المؤسسات لم تكن كافية لاستمرار الكثير من المؤسسات التي تم إنشاؤها لافتقارها إلى التمويل المتصل ودعم الأباء والحكومة والمجتمع المدني.

8. لاحظ المشاركون عدداً من المشكلات الهامة في التعليم الإسلامي في نيجيريا، منها المستوى المنخفض لتعليم النساء، بالرغم من التحسن الذي طرأ على هذا الموضوع في السنوات الأخيرة وتحسن تقدير المجتمع لهذه القضية، ومنها غياب المنهج الموحد للمدارس الإسلامية وندرة الكتب الدراسية في الموضوعات الإسلامية.

توصيات

وقد تقدم المشاركون بعدد من التوصيات منها:

1. دعا المشاركون في الورشة العالم الإسلامي إلى أن يتعامل بالجدية اللازمة مع ظاهرة العولمة لما لها من تأثير خطير على هوية المسلمين، ومع غيرها من الظواهر والأحداث والحالات ذات العلاقة بالأمة المسلمة وبخاصة ما يتعلق بالشعب الفلسطيني.
2. نظراً لأن نظام التعليم في المجتمعات الإسلامية لا يزال عاجزاً عن مواجهة التحديات المعاصرة والمحافظة على الهوية الإسلامية وتنمية المجتمعات الإسلامية، فإن على الحكومات والمؤسسات التربوية في هذه المجتمعات أن تواصل جهودها الإصلاحية بوتيرة أشد. ويمكن الاستفادة من البرامج الخاصة بإسلامية المعرفة وتطبيقاتها في الإصلاح التربوي.
3. واضح أن التعليم الإسلامي يحتاج إلى تمويل مناسب وعلى الحكومات أن تمارس مسؤوليتها في هذا التمويل، كذلك فإن على أولياء الأمور ومؤسسات المجتمع المدني ألا تتوانى عن الإسهام الجاد في هذا الموضوع.
4. على المسلمين أن يستفيدوا من تقنية المعلومات في مواجهة المطالب التي يفرضها قطاع التعليم في مجتمعاتنا.
5. يركز التعليم الإسلامي على حفظ القرآن الكريم والتمكن من اللغة العربية، ومع ذلك فإن تأهيل الطلبة في الموضوعات الأخرى أمر مهم، حتى يكون خريجو التعليم الإسلامي مؤهلين لممارسة أعمالهم في خدمة المجتمع كغيرهم من خريجي المسارات التعليمية الأخرى، ويجب أن يدعم خريجو التعليم الإسلامي الذين يحفظون القرآن الكريم ويتمكنون من العربية وذلك بتعيينهم في مستوى غيرهم من الخريجين.
6. أكد المشاركون على الحاجة إلى تأسيس مجلس وطني للتعليم الإسلامي للتعامل مع الحاجات الاستراتيجية للأمة. وقد خول المشاركون بهذه الدورة الجهات المنظمة لها في اتخاذ الإجراءات الأزمة لتأسيس ذلك المجلس.

وفي الأخير شكر المشاركون مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بنيجيريا وجامعة بايرو على تنظيم هذا اللقاء آملين وراغبين أن تنظم لقاءات مثله في المستقبل القريب.

المَسالك والمَمالِك لابن خرداذْبه**

(- ح 280 هـ / ح 893 م)

اهتم فريق من جغرافيي المسلمين بالكتابة في أحد الفنون التي عرفت لديهم باسم "المسالك والممالك"، حتى سمي العلماء المشتغلين به بِـ "المسالكيين"، وتدرس كتب "المسالك والممالك" الطرق إلى شتى بقاع الأرض -وبخاصة العالم الإسلامي- وقد كانت الحاجة لمعرفة المسالك ماسة لدى عمال البريد والمسافرين للحج والغزو والتجارة، وغيرها.

ويعد كتاب "المسالك والممالك" لابن خرداذْبه أقدم ما وصلنا من مؤلفات في هذا الفن[1]، ولقد ساعد عمل ابن خرداذْبه في البريد على التعرف على المسالك والطرقات.

كتب ابن خرداذْبه كتابه في الثلث الأول من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إجابة لطلب أحد الكبراء -ولم يصرح باسمه- فقال في خطبة الكتاب:

"أطال الله بقاءك يا ابن السادة الأخيار والأئمة الأبرار منار الدين وخيرة الله من الخلق أجمعين، وأدام الله لك السعادة وكثر لك الزيادة من جميع الخيرات ..."

---

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث.

** هو: عبيد الله بن أحمد بن خُرداذْبه، أبو القاسم: مؤرخ، جغرافي، كاتب، راوية للأخبار والآداب. فارسي الأصل، كان جده " خُرداذْبه " مجوسيا فأسلم على يد البرامكة، واتصل عبيد الله بالمعتد العباسي فولاه البريد والخبر بنواحي الجبل، وجعله من ندمائه (أي جلسائه)، وخُص به. من آثاره: "أدب السماع"، "جمهرة أنساب الفرس والنوافل"، "المسالك والممالك"، "الطبيخ"، "اللهو والملاهي"، "الشراب"، "الأنواء"، "الندماء والجلساء". انظر: ابن النديم: الفهرست ص 165، الزرِكْلِي: الأعلام 4 / 190، كحالة: معجم المؤلفين 6 / 236.

وفي ضبط (خُرداذْبه) إشكال، فقد اضطرب النقلة في تحقيق ضبطه – كما يقول الزرِكْلِي، وقد اعتمد هو ما جاء في لسان الميزان 4 / 96 أن آخره باء موحدة مضمومة ثم هاء ليست للتأنيث، والمستشرقون يكتبونه *Khordadbbeh* بكسر الباء، وفي القاموس وشرحه مادة (روم) ابن خرداذيه بالياء الساكنة وقبلها ذال مكسورة، وفي خطط المقريزي 1 / 184 بدالين وياء خردادیه.... (انظر الزركلي 4 / 190 عمود 2 ها 3) وقد تابعنا الزرِكْلِي هنا فيما اختاره.

1 دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية) 14 / 465 / 2 (الطبعة 1).

إلى أن قال: " فهمت الذي سألت - أفهمك الله جميع الخيرات وأسعدك إلى الممات... من رسم إيضاح مسالك الأرض وممالكها وصفتها وبعدها وقُر ا وعامرها، والمسير بين ذلك منها من مفاوزها وأقاصيها ورسوم طُرقها وطقوسها على ما رسمه المتقدمون منها."[2]

وكان فراغه منه سنة 232 هـ / 846 م.

افتتح ابن خرداذْبه -بعد خطبته القصيرة[3] التي قدم فيها الكتاب إلى "ابن السادة الأخيار" كما قال- بالحديث عن صفة الأرض فوصف استدار ا "كتدوير الكرة موضوعة في جوف الفلك"[4] وتحدث بإيجاز عن الغلاف الجوي والجاذبية الأرضية، وخط الاستواء وطوله، وعرض الأرض عند القطبين الجنوبي والشمالي، ثم تحدث عن "قبلة أهل كل بلد".

ثم عمد إلى موضوع كتابه بالحديث عن مسالك الأرض، فجعل السواد[5] -قلب العراق- هو نقطة المركز التي منها تحرك شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، فذكر كُور السواد و"طساسيجه" (أي نواحيه[6])، وبين مقدار ما تغل من الخراج.

ثم تحدث عن المشرق[7] -وهو ما يقع إلى الشرق من "السواد"-، فذكر رساتيق[8] أصبهان[9]،وكُور الأهواز، وسرنديب وبلاد السند والهند.

ثم تحول إلى المغرب[10] -وهو ما وقع إلى الغرب من "سواد العراق"- فتحدث عن

---

2 المسالك والممالك ص 3.

3 المسالك ص 3.

4 ص 4.
وقد جاء في مجلة " منار الإسلام " 1 / 1985 (10 / 4) / 76 أن ابن خُرداذْبه أول من قال بكروية الأرض وليس ماجلان.

5 ص 5، وما بعدها.

6 المسالك ص 6.

7 المسالك ص 18: 72.

8 الرساتِيق جمع رستَاق، وهو الرزداق، وهو: موضع فيه مزدرع وقُرى أو بيوت مجتمعة. (مجمع اللغة العربية (مصر): المعجم الوسيط)

9 ص 20

10 ص 72: 118.

الخابور، وكُور قنسرين، وأقاليم حِمص، وكور دمشق، وكورة الأردن، وفلسطين، وكُور مصر، وأعراض البربر، وكور الموصل، وديار ربيعة، وجزر بحر الروم (البحر المتوسط) الشهيرة، ثم تحدث عن رومية (روما).

ثم تحول إلى بلاد الشمال[11] (ويسميها " الجَربي) فتحدث عن: أذربيجان، وأرمينية، والأبواب، ومدينة الخَزر.

ثم إلى الربع الأخير وهي بلاد الجنوب[12] (ويسميها التيمن) فتحدث عن مكة المكرمة، و امة، واليمن، واليمامة، والبحرين، ونحوهم.

وهو في كل هذا يتحدث حديثاً موجزاً عن وصف هذه البلدان وما يتبعها، ثم يستفيض في الحديث عن المسالك والطرقات منها وإليها.

وقد أعقب ابن خرداذْبه ذلك بحديث مطول عن العجائب[13] عجائب الأرض[14]، وعجائب الأبنية (البنيان)، وعجائب طبائع البلدان، وعجائب استحالة المياه، وعجائب الجبال.

ثم تحدث عن مخارج الأ ار (منابع الأ ار)[15]، ليعود للعجائب مرة أخرى، و ا تختتم النسخة المطبوعة التي بين أيدينا.

جاء أسلوبه جافا مملاً، لا يجد فيه القارئ ما يجد في "أحسن التقاسيم" للبشاري المقدسي من تأنق في العبارة والتشويق في العرض، بل جاء حديث ابن خرداذْبه حديثاً سردياً يهتم بحشد المعلومات، ولم يزود كتابه بخرائط -وهو أحوج ما يكون إليها- كما فعل البشاري.

وقد جعل ابن خرداذْبه كتاب بطليموس عمدته في "المسالك والممالك"، وصرح

---

11 ص 118: 125.

12 ص 125: 155.

13 ص 155، وما بعدها.

14 ص 155: 158.

15 ص 173: 181.

بذلك في خطبة[16] الكتاب، فأخذ عن الجغرافية القديمة ما فيها من أقوال خاطئة دون تمحيص فسردها سرد تقرير، وليس حديثه عن خروج النيل من جبل القمر باليمن[17] بالخبر الوحيد الذي يعلم الباحث اليوم خطأه.

وكذلك حشى كتابه بأخبار وقصص لا يقبلها العقل، أو يتوقف أمامها حائراً، وليست بالمثال الوحيد في هذا الشأن قصة إرسال الخليفة الواثق "سلام الترجمان" إلى سد ذي القرنين الذي ذهب إليه فوصفه وصفاً دقيقاً محددا طوله وعرضه وسمكه ومادة بنائه، كما حدد موضعه والطريق إليه بدقة، وهو ما استغرق نحو ثماني صفحات من الكتاب[18]، وابن خرداذْبه يروي هذه القصة بطولها عن سلام هذا مباشرة ويقول:

"فحدثني سلام الترجمان بجملة هذا الخبر، ثم أملاه علي من كِتابٍ كان كتبه للواثق."[19]

وهذا المطعن في ابن خرداذْبه قديم، فقد قال أبو الفرج الأصفهاني: "...وابن خرداذْبه قليل التصحيح لما يرويه ويضمنه كتبه"[20]، كما أخذ عليه البشاري المَقْدِسِي الاختصار الشديد فقال: "..وأما الجاحظ، وابن خرداذْبه: فإن كتابيهما مختصران جداً، لا يحصل منهما كثير فائدة."[21]

على أن في الكتاب الكثير مما يعكس صورة الحياة في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، كما أن فيه الدليل الساطع على مدى اهتمام الحضارة الإسلامية بالحياة والمعرفة بشتى فروعها.

وإذا كان كتاب ابن خرداذْبه ليس بأشهر المؤلفات التي حملت اسم "المسالك والممالك" بالنسبة إلى كتب أبي عبيد البكْري وابن حوقل وابن الطيب السرخسِي، فإنه

[16] ص 3.

[17] المسالك ص 179.

[18] المسالك والممالك ص 162: 170.

[19] المسالك ص 170. وقد حكى ابن خلدون في المقدمة 1 / 67 هذه القصة دون إنكار.

[20] الأغاني 8 / 18 (ط. ساسي).

[21] أحسن التقاسيم ص 6.

على أية حال عرِفَت مكانته قديماً، فكان من الكتب الجغرافية التي جمعها الإدريسي - صاحب كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق"- لملك صقلية[22]، كما أخذ أهل العلم عن الكتاب من قديم، فنقل عنه ياقوت الحموي في "معجم البلدان"[23]، والفِيروزابادي في "القاموس المحيط"[24]، وابن حجر في "فتح الباري"[25]، وابن خلدون في "المقدمة"[26] وفي "التاريخ" والقلقشندي في "صبح الأعشى"[27]، وغيرهم.

كما انتفع به من ألّف في المسالك والممالك كابن حوقل[28]، والملك المؤيد أبي الفداء في "تقويم البلدان"[29]، الذي لم يقتصر على ذلك بل اختصره –أيضا- في كتاب آخر[30].

ومن علماء الترك انتفع به محمد بن عمر بن بايزيد الشهير بالعاشق في وضع كتابه "مناظر العوالم" الذي ألفه سنة 1006 هـ / 1598 م باللغة التركية (العثمانية)[31] وحدث فيه الكاتب يِذِكر ما رآه في سياحته من الأماكن المتجددة والأمور المحدثة أو تجدد اسمه ورسمه بعد تدوينه.

وترجِم الكتاب "لشريف بن السيد محمد بن الشيخ برهان الدين المدرس للسلطان: محمد فاتح أكري، بواسطة: غضنفر آغا" إلى التركية (العثمانية)[32]، كما ترجم للفارسية.[33]

وللكتاب طبعة وحيدة -فيما نعلم- أصدرها المستشرق دى غويه (دى خويه) *M. J. de Goeje* ضمن مجموعته (المكتبة الجغرافية العربية) *Bibliotheca geographorum*

22 انظر: ابن خلدون: المقدمة ص 44.
23 مثلا: 4 / 347 / عمود 2، 5 / 173.
24 انظر مثلا مادة: (ر و م).
25 ج 3.
26 ابن خلدون: المقدمة ص 67.
27 مثلا 4 / 135، 319، 370، 401، 5 / 41، 54، 58، 60، 83، 333.
28 انظر: المستشرقون: دائرة المعارف الإسلامية 1 / 265 / عمود 1.
29 انظر مقدمة تقويم البلدان.
30 كشف الظنون 2 / 1833.
31 كشف الظنون 2 / 1833.
32 كشف الظنون 2 / 1665.
33 السابق.

Arabicorum الجزء الرابع الذي طبعته مطبعة بريل، ليدن، سنة 1889م، في جزء واحد من القطع المتوسط (ويليه في نفس الجزء: نبذ من كتاب "الخراج وصنعة الكتابة" لقدامة بن جعفر)، بلغت عدد صفحاته 308 صفحة (بالإضافة إلى 26 صفحة بالفرنسية)، احتل كتاب "المسالك والممالك" الصفحات 3: 183، وكتاب "الخراج" الصفحات 184: 366، ثم فهارس للكتابين معا[34] تقع في الصفحات 367: 308 (وهي فهارس: الأماكن والأمم، وأسماء الرجال والقبائل).

وهي نشرة ذات حرف غير مريح، ناقصة لوقوع نقص في أواخر أصلها -أو أصولها الخطية-[35]، تفتقر إلى التحقيق العلمي لقضايا الكتاب، فقد اقتصر محققها على بيان الفروق بين أصولها دون عناية بدراسة شيء مما طرحه المؤلف من آراء وأخبار ومسائل، كما تفتقر إلى الفهارس العلمية اللائقة به.

وقد أعادت نشر الكتاب مصوراً طبعة دى غويه: مكتبة المثنى ببغداد (بدون تاريخ).

---

34 وهذا مما يؤاخذ عليه منهجياً.

35 انظر ص 179، 181، 182، 183.

التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقِبطية لمحمد مختار باشا*

يقوم كتاب "التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقِبطية" على بيان ما يقابل السنوات والشهور الهجرية في كِلا التاريخَين الإفرنجي (ما يسمى الآن المسيحي - أو: الميلادي) والقِبطي، وذلك بعرض جدول مقارِن بين الثلاثة، كما يعرض أهم الأحداث العالمية عامة والعربية الإسلامية على وجه الخصوص المتعلقة بكل عام.

يتألف الكتاب من جدول ممتد عبر صفحاته، خصصت كل صفحة منه لسنة هجرية واحدة، وينقسم الجدول لأربعة أقسام أساسية: الأول للسنة الهجرية، والثاني للقبطية، والثالث للإفرنكية (الميلادية)، أما الرابع فيسمى "التوقيعات الهجرية".

في القسم الأول: يذكر المؤلف السنة الهجرية، ثم تحتها قائمة بأسماء الشهور العربية، وفي مقابل كل شهر بيان اليوم الذي ابتدأ فيه الشهر في ذلكم العام (مثلا: المحرم - الجمعة، صفر - الأحد، ... وهكذا).

---

* هو: (اللواء) محمد مختار باشا، المصري (1262 هـ / 1846 م – 1315 هـ / 1897 م): من ضباط الجيش بمصر.

ولد في حي بولاق بالقاهرة، وتلقى العلوم العسكرية بالقاهرة، وتقلد عدة مناصب عسكرية، ومنح رتبة اللواء وناب عن مصر في مؤتمر جنوة العلمي، وقام برحلات كشفية في بلاد الصومال والجهات الشرقية من السودان، وله العديد من المؤلفات منها: "التوفيقات الإلهامية في مقارنة التواريخ الهجرية بالسنين الإفرنكية والقبطية "، " ترجمة حياة محمود الفلكي " (بمشاركة: إسماعيل مصطفى)، " المجموعة الشافية في علم الجغرافية "، رسالة في الكلام على بلاد زيلع وهرر والجالا (باللغة الفرنسية)،... وغير ذلك. وانظر أيضا:

- محمد مختار باشا: التوفيقات الإلهامية 2 / 1305
- زكي مجاهد: الأعلام الشرقية 1 / 235: 236. (الطبعة الثانية)
- الزرِكْلي: الأعلام 7 / 92
- شفيق غِربال (وآخرون) الموسوعة العربية الميسرة ص 1662
- محمد عمارة: مقدمة " التوفيقات الإلهامية " 1 / 11: 19، ...

وفي القسم الثاني بيان السنة القِبطِية الموافقة لهذه السنة الهجرية. ثم تحت كل سنة بيان اليوم - في التقويم القبطي الموافق لبداية كل شهر عربي من الشهور المقابلة له في الجدول.

وفي القسم الثالث بيان السنة الإفرنجية، وتحت كل سنة اليوم الموافق لبداية كل شهر هجري في التقويم الميلادي، فيتحصل بذلك تحديد بداية كل شهر عربي باليوم والشهر في كلا التقويمين القبطي والإفرنجي.

وقد خصص مختار باشا القسم الرابع لذكر أهم الأحداث التاريخية الواقعة في ذلكم العام الهجري في العالم الإسلامي خاصة والعالم عامة، وإن كان قد أولى عناية خاصة بالأول منهما، قال محمد عمارة:

"...وهو لا يكتفي برصد أحداث التاريخ السياسي -كما صنعت ذلك أغلب أمهات كتب التاريخ القديم- بل نراه يرصد تاريخ الحضارة والفكر، ويهتم على نحو فريد بأخبار التطور العلمي والصناعي والعسكري والديني والمذهبي والفني والأدبي للعالم بحضاراته المتعددة وأممه المختلفة، حتى ليكاد يضع أمام أعيننا وفي متناول عقلنا شريطاً للتاريخ منذ عام الهجرة النبوية حتى العام الذي أُلف فيه ... وهو بذلك لا يقدم لنا أهم أحداث الدنيا مكثفة فحسب بل ويضع أمام بصيرتنا علاقات الحضارات ودورا ا بين الأمم والقارات والشعوب."[1]

وكذلك حرص في "التوفيقات" على تحديد بداية كل من السنة القبطية والميلادية أيضاً وما يقابلها في التقويمين الآخرين.

وهو يصف عمله هذا فيقول: "... وقد رشحت طرازه وحليت إيجازه بذكر أهم الحوادث الإسلامية الماضية والوقائع العلمية والحربية الخالية، بجانب تاريخ حصولها وتحقق وجودها ووصولها، مما أتعبت الفكر والخاطر وأسهرت الناظر في البحث عليه والتنقيب وكشف مأموله من الغريب وانتقاء باطله من يقينه وغثه من ثمينه بمراجعة أشهر كتب هذا الفن."[2]

وقد أضاف مختار باشا إلى ذلك بيان "غاية فيضان النيل بمقياس الروضة" بالقيراط

---

1 التوفيقات الإلهامية 1 / 10.

2 التوفيقات 1 / 21.

والذراع، وهو يبين ذلك في أعلى الجدول في كل صفحة، فيحدد مبلغ الفيضان في كل عام، وإن أهمل كثيراً من الأعوام بغير بيان.

يستوعب مختار باشا في كتابه "التوفيقات الإلهامية" التاريخ الهجري بين عامي 1 إلى 1310 هـ (وهو ما يوافق سنة 1892 إفرنكية، و: 1609 قبطية)، وقد قام د. محمد عمارة بإكمال الكتاب ليمتد إلى سنة 1500هـ / 2076م.

وقد اهتم د. محمد عمارة أيضا في تكملته بتدوين (التوقيعات الهجرية) " مع جعل الأولوية لأخبار القضايا المحورية التي كانت أبرز ما حدث وأثر في دنيا العروبة وعالم الإسلام."[3]

وقد وصف محمد عمارة الكتاب بقوله:

"إنه ديوان التاريخ الهجري مقارناً بالتاريخين القبطي -أي المصري القديم- والإفرنجي -أي الميلادي-، وهو أيضاً ديوان حضارتنا العربية الإسلامية الذي يرصد في توقيعاته المكثفة أبرز أحداثها وأبرز أحداث حضارات الدنيا جمعاء ...

عمل عملاق وفريد كهذا لابد لمؤلفه... من أن يراجع أمهات كتب التاريخ السياسي والعسكري والعلمي والاقتصادي والحضاري.. إلخ في الحضارة العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات، ثم ينتقي رغم صعوبة الانتقاء أبرز الأحداث فيكثفها في الصياغة ...، بل لقد اقتضته أمانة العالِم أن يوازن بين الروايات ويسهم بعقل المؤرخ وملكة الناقد في الموازنة والترجيح عند تعارض الروايات."[4]

وقد طبع الكتاب طبعته الأولى بمطبعة بولاق الأميرية سنة 1310 هـ، في 752 صفحة.

---

3 محمد عمارة: التوقيعات الإلهامية 1 / 19: 20.

4 المرجع السابق 1 / 10: 11.

ثم قام د. محمد عمارة بتحقيق وتكملة، لتصدر طبعته الأولى المُجددة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة 1400 هـ / 1980م، في جزأين، مجموع صفحا ما 1594 صفحة.[5]

وهي طبعة جيدة نادرة الخطأ[6]، منظمة.[7]

والحق أن كتاب "التوفيقات الإلهامية" يحتاجه الباحث المعاصر، حيث يجد عناء في تحديد المقابل لكلا التاريخين الهجري والميلادي على وجه الخصوص.

والكتاب وإن فَقَد بعض أهميته بعد ظهور برامج الحاسوب[8] التي تعطي الباحث النتيجة بشكل أسرع ؛ إن كان قد فقد ذلك فيما يخص التاريخين الهجري ومقابله الميلادي لكنه لم يفقده بالنسبة للتاريخ القبطي ؛ على أن ما حواه من ملخص لأهم الأحداث التاريخية - أو ما يسميه "التوفيقات" هي قيمة هامة مازالت تبقي للكتاب أهمية وحاجة.

---

5 وعد محمد عمارة في مقدمة الكتاب أن يضع ملحقا يضم 15 خريطة تحكي تطور العالم الإسلامي منذ الهجرة حتى العصر الحديث لكنه لم يفعل.

6 من الأخطاء القليلة في الكتاب 1 / 13 س 8 (الحلمة) والصواب (الحملة)، 1 / 40 (غزوة مؤته) والصواب: (غزوة مؤتة).

7 ثمة مأخذ أكاديمي على د. عمارة أنه لم يحدد الأصل الذي أخذ عنه طبعته أهي نسخة خطية وقعت له أو الطبعة القديمة للكتاب؟ وإن كان في حديثه عن دوره في الكتاب من تصحيح للكثير من الأخطاء الطباعية ما أفهم أنه اعتمد على المطبوعة.

8 أعني على وجه الخصوص برنامج (محول القياسات) (إنتاج شركة صخر)، فهو الوحيد إلى الآن الذي يمكن أن يحل محل جداول مختار في موافقة **الهجري والميلادي، وبجدارة فائقة.**

إيضاح المكْنون في الذيل على "كشف الظنون في أسامي الكُتب والفنون" لإسماعيل باشا البغدادي*

حاول إسماعيل باشا البغدادي في كتابه "إيضاح المَكْنون في الذيل على كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون" أن يجمع ما أُلف بالحروف العربية من مؤلفات عربية أو فارسية أو باللغة التركية العثمانية مِن صدر الإسلام إلى زمنِه، مكملاً كتاب "كشف الظنون" لحاجي خليفة، ليكونا معاً أجمع كتاب في أسماء الكتب المؤلفة (الببليوغرافيا) بالحرف العربي.

أمضى البغدادي زهرة شبابه في تأليف كتابه "إيضاح المكنون" ليأتي الكتاب ثمرة انقطاع دام نحو ثلاثين عاماً (من سنة 1296هـ/سنة 1878م إلى نحو سنة 1323هـ/1912م).

قال البغدادي:

* هو: إسماعيل (باشا) بن محمد أمين بن (مير) سليم، البابانى، البغدادي (قبل 1296 هـ / 1878 م – 1339 هـ / 1920 م): مؤرخ، أديب، عالم بالكتب ومؤلفيها. يرجع أصله إلى محلة " بابان" بمرو. ولد ببغداد، وبها نشأ، وانتهى به المطاف بقرية " مقري كويي" - قُرب القسطنطينية - حيث عاش قريبا من خزائن الكتب والمخطوطات بعاصمة الخلافة فخَبَر الكتب والمؤلفين، وبالقسطنطينية كانت وفاته. وإذا كانت المصادر قد سكتت عن إسماعيل باشا فلم تمدنا عنه إلا ببضع سطور تناقلتها عن ترجمة مقتضبة خطها الرجل لنفسه في كتابه " إيضاح المكنون " فلقد خُلد ذكره بمؤلَفَين عظيمين:
الأول: تكملته لكتاب " كشف الظنون " لحاجي خليفة الذي أسماه " إيضاح المكنون ".
والثاني: كتابه الجامع في أسماء المؤلفين ومؤلَفاتهم: " هدية العارفين أسماء المؤلفين والمصنفين ".
(أبو الفداء سامي التوني: بنك المعلومات الإسلامي " أمتي ")
وانظر أيضا:
- البغدادي (نفسه): إيضاح المكنون 1 / 158
- شهاب الدين المرعشي: كشف الظنون عن صاحب كشف الظنون ص د. (المنشور بأول ج 1 من كشف الظنون).
- أغا بزرگ: ذيل كشف الظنون ص 9.
- كوركيس عواد: معجم المؤلفين العراقيين 1 / 113.
- الزركلي: الأعلام 1 / 326.
- كحالة: معجم المؤلفين 2 / 289: 290، المستدرك على معجم المؤلفين ص 129.
(تنبيه: سبق لكاتب هذا البحث تقديم مقال موجز عن "إيضاح المكنون" في دائرة سفير للمعارف الإسلامية قبل أكثر من عشر سنوات).

"... بدأت بجمعه في سنة 1296، وهذه ثلاث وعشرون وثلاثمائة وألف وأنا مشغول بإكماله ساكنا قرية "مقري كويي" في قرب القسطنطينية دار السلطنة العثمانية نسأل الله تعالى حسن الخِتام."[1]

بنى إسماعيل البغدادِي كتابه على أجمع مؤلفٍ عربي في أسماء الكتب والفنون وهو كتاب: "كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون" لحَاجِي خَلِيفَة المعروف بكاتب چلَبي الواقع في نحو 700 صفحة موزعة على جزأين من القطع الكبير، فزاد عليه البغدادي ما يقَدر بـ: 19.000 عنوان لكتبٍ لم تَرِد في "كشف الظنون"، أو أُلفَت بعده وإلى زمن البغدادي.

قَسم البغدادي كتابه قِسمين، وبوبه بِعدد وأسماء حروف الهجاء، فبدأ الجزء الأول بـ (باب الألف) وانتهى بالزاي، وبدأ الثاني بـ (باب السين) وانتهى بالياء، ورتبت الكتب ترتيباً هجائياً، مع ذكر اسم مؤلف الكتاب وكنيته ولقبه – أو: ألقابه – ونسبته – أو نسبه - وسنة مولده ووفاته - إن علم.

وقد نهج البغدادي في "إيضاح المكنون" نهج حاچي خليفة في تقسيم الكتاب وطريقة عرض أسماء الكتب، وترتيبها – غالباً، وإن خالفه ففرق بين الهمزة والمدة بخلاف حاجي خليفة الذي ألحقها بالهمزة، بل تفوق "إيضاح المكنون" على أصله في جودة الترتيب، إلا أن البغدادي أهمل ذِكْر الفُنون واقتصر على أسماء الكتب فحسب، كما أهمل ذكر نص أوائل الكتب التي اطلع عليها بخلاف صنيع كاتب چلبي[2] إلا في مواضع قليلة. وتميز "إيضاح المكنون" بميزة جعلته من أشهر ذيول كشف الظنون، وذلك بحرصه على ذِكر أسماء كتب معاصريه من المؤلفين.

وقد كرر البغدادي بعض الكتب التي وردت في "كشف الظنون" تصحيحاً لأسمائها أو لزيادةٍ تتعلق ا.

[1] إيضاح المكنون 1 / 158.
وقد فهم أغا بزرگ في " ذيل كشف الظنون " ص 8 من هذه العبارة أنه فرغ منه سنة 1323 هـ، لكن هذا غير لازم خاصة وهو يقول: "... وأنا مشغول بإكماله"، فأفاد أنه لم يكمل حتى هذا التاريخ، لذا احترزنا هنا، والله أعلم.

[2] كان حاچي خليفة حريصا على أن ينقل نص أول عبارة وردت في الكتب التي اطلع عليها، وهذا مفيد في التعرف على الكتاب إن سقطت لوحة عنوانها أو اختُلف في اسمها أو كُتب عليها اسم آخر، إلى غير ذلك من الفوائد، وقد ترك البغدادي ذلك.

وجرى على استخدام حرف الصاد (ص) عقب أسماء عدد كبير من المؤلفين، وهو يريد بذلك أن هذا المؤلف هو "صاحب كتاب ... كذا" مشيراً إلى أشهر مؤلفاته، ليقتصر بذلك عن الإطالة بتكرار اسمه وتاريخ وفاته، محيلا هذا التفصيل إلى موضعه عند أشهر كتبه.

وكان من أبرز مصادر البغدادي في الكتاب: فهارس "مكتبة محمود الأول" باستنبول (وإليه يشير بـ: "آيا صوفيه"، و"مكتبة ثوبيوه رسيته" باستنبول (وإليه يشير بـ: "حسين رضا باشا")، و"مكتبة خالص المستشار" (وإليه يشير بـ "خالص المستشار") باستنبول أيضا، و"مكتبة جامع الزيتونة" بتونس (ويشير إليه في الكتاب بالزيتونة).

وعلينا أن نلتمس للبغدادي العذر فيما فاته من مؤلفات قديمة ومعاصرة له أيضاً، فإن الإحاطة ذا الأمر تقَارب المستحيل، خاصة إذا كانت تقوم على جهدٍ فَرِدي محدود، كما أنه لم يقَدم للكتاب بمقدمةٍ ولم يكتب له خاتمة مما يوحي بأن الكتاب لم يخرج عن طور المُسودة ولم يبلغ به مؤلفه ايته التي يرتضيها، فكيف يحاسب على نقصٍ في كتابٍ لم يتممه!

ونحن -وإن كنا لا نستطيع الجزم بأي الكتابين ألف إسماعيل باشا أولاً "إيضاح المكنون" أم "هدية العارفين"، أم كان يؤلفهما معاً- علينا أنْ نراعِي أن التطابق بين الكتابين في المعلومات ليس تاما - وإن اختلف منهج ترتيب المادة العلمية بينهما فالأول مرتب على أسماء التصانيف والثاني على أسماء المصنفين، فإلى جانب ما بينهما من زيادة ونقصان[3] ثمة مغايرة في بعض أسماء التصانيف أيضاً.[4]

وقد طبع الكتاب عن نسخة المؤلف[5]، وعِني بتصحيحه -محمد شرف يالتقايا- كما فعل

---

3 من أمثلة ذلك أنه ذكر من مؤلفات محمد بن سعد كاتب الواقدي في هدية العارفين 2 / 11 كتاب " أخبار النبي صلى الله عليه وسلم "، ولم يذكره في " إيضاح المكنون " فهل زاده في الأول على الثاني، أم سقط من الثاني دون الأول ؟ أم تَرجح لديه أن هذا الكتاب ليس بكتاب مفرد لابن سعد وإنما هو في حقيقته (الجزء الأول بالإضافة إلى القسم الأكبر من الجزء الثاني) من كتابه " الطبقات الكبرى " حيث ختمه ابن سعد بقوله: " آخر خبر النبي صلى الله عليه وسلم "؟ ولا نرى رأياً قاطعاً في ذلك حتى نجزم بصفة تصنيف "هدية العارفين وتاريخه".

(للتفصيل في قضية كتاب ابن سعد انظر: زياد محمد منصور: مقدمة تحقيق " الطبقات الكبرى لابن سعد_القسم المتمم " ص 53: 54).

4 انظر في التناقض بين "إيضاح المكنون" و"هدية العارفين": أحمد بن عبد الرزاق الكُبيسي: مقدمة تحقيق أنيس الفقهاء / قاسم القُونوي " ص 11.

5 ُثبت ذلك على غلاف المطبوعة.

بأصله "كشف الظنون"، ورفعت بيلگه الكليسِي باستنبول بين سنتي 1945و1947 م.

وهي طبعة لا بأس بها إلى حد كبير، بذل فيها محققها جهداً كبيراً، لكن ثمة تضارب في بعض المعلومات بين الكتاب وأصله تستدعي التحقيق.[6] ولا نعلم لـ "إيضاح المكنون" نسخة إليكترونية حتى الآن.

وإن الحاجة تدعو بعد مضِي هذا الزمان الطويل على تأليف الكتاب إلى تحقيق علمي دقيق لمادته تستفيد مما أخرجته المطابع اليوم من فهارس لمكتبات المخطوطات في العالم، وما دفعته إلى العالم من مؤلفات قديمة وحديثة تفوق الحصر، وهو ما يفيد في تصحيح مادة الكتاب، ويفتح الباب أمام محاولة جادة لإكمال " إيضاح المكنون " بكتاب هو في واقع الأمر ذيل على "كشف الظنون" نفسه، وقد بذل المحقق أبو الفداء سامي التوني (صاحب "جمهرة الأعلام" و"جامع التصانيف العربية") في هذا السبيل شوطا بعيدا في كتابه "طرح الظنون عن كشف الظنون"، وهو مازال مخطوطا، ولا نعلم للكتاب ذيلا سواه.

[6] من أمثلة التناقض بين الكتابين: سجلَ الصدر القُونَوِي في السماع الذي كتبه للرازي (صاحب " مختار الصحاح ") لقب " زين الدين"، وهو العمدة هنا وهو أعرف بالشيخ ولقبه، وقد تبعه الزركلي وعمر رضا كحالة وحاجي خليفة في كشف الظنون، إلا أن حاجي خليفة تناقض فلقبه بـ " زين الدين " مرة، وبـ " شمس الدين " مرة أخرى، وقد تبعه على هذا اللقب الأخير البغدادي في " إيضاح المكنون " و " هدية العارفين "، ثم عاد حاجي خليفة وتناقض ولقبه إبراهيم " تاج الدين " !! (فصلنا ذلك في موسوعتنا الرحبة: "جامع التصانيف العربية ").

دعوة استكتاب للمشاركة في مؤتمرات
وندوات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

فيما يأتي قائمة بالمؤتمرات والندوات العلمية التي ينظمها المعهد في النصف الثاني من عام 2002، بالتعاون مع غيره من المؤسسات العلمية في البلدان المختلفة.

1. حلقة دراسية عن أمير البيان شكيب أرسلان: عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي، بيروت، لبنان 16-17 تموز (يوليو) 2002م بالتعاون مع المعهد العالي للدراسات الإسلامية في بيروت.
2. ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام، القاهرة: 26-27 تموز (يوليو) 2002. بالتعاون مع جامعة الأزهر ومركز الدراسات المعرفية.
3. ندوة تنمية الإبداع والتفكير العلمي في شخصية المسلم: بيروت، لبنان 6-7 (أيلول) سبتمبر 2002، بالتعاون مع كلية الإمام الأوزاعي في بيروت.
4. اجتماع خبراء اقليمي لكبار التربويين من ذوي الاسهام المتميز في مجال التربية الإسلامية، بيروت، لبنان 9-10 (أيلول) سبتمبر 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو ودار الفتوى في لبنان.
5. دورة إقليمية لموجهي التربية الإسلامية للتدريب أثناء الخدمة، عمان، الأردن 15-17 (أيلول) سبتمبر 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو والجامعة الأردنية.
6. ندوة دولية حول التعليم الإسلامي في أوربا، بون، ألمانيا، 28-29 (أيلول) سبتمبر 2002، بالتعاون مع جمعية العلماء الإجتماعيين المسلمين في انجلترا وجمعية العلماء الإجتماعيين المسلمين ألمانيا، والمركز الثقافي الإسلامي في ايرلندا.
7. ندوة علم الإجتماع المعرفي، إيران، 2-3 تشرين أول (أكتوبر) 2002، بالتعاون مع مركز دراسات الحوزة والجامعة في مدينة قم في إيران.
8. ندوة حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث، القاهرة: 8-9 تشرين أول (أكتوبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو وجمعية الدعوة الإسلامية.

9. ندوة حول حركات الإصلاح في العصر الحديث: عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً، عمان، الأردن 15-17 تشرين أول (أكتوبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو، الألكسو، مؤسسة الخوئي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ووزارة الثقافة في الأردن.

10. حلقة دراسية للمختصيين في مجال التخطيط لأدب الطفل وثقافته، الرباط، المغرب 29-30 تشرين أول (أكتوبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو.

11. ورشة عمل اقليمية لتحسين أداء أعضاء هيئات التدريس الجامعي: الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، تشرين أول (أكتوبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو وجامعة الشارقة.

12. دورة اقليمية للمسؤوليين عن إعداد مناهج المدارس القرآنية، كانو، نيجيريا 8-10 تشرين ثاني (نوفمبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو وجامعة بيرو في مدينة كانو في نيجيريا.

13. ندوة إعداد المعلمين في النظم التربوية، سلطنة عمان 13-14 تشرين ثاني (نوفمبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو وجامعة السلطان قابوس.

14. ندوة دولية حول رؤية الإسلام للسلم والجهاد: واشنطن العاصمة 1-3 تشرين ثاني (نوفمبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو ومركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون في واشنطن.

15. ندوة دولية عن ثقافة حقوق الإنسان في المنظور الإسلامي، جاكارتا، إندونيسيا 23-25 كانون أول (ديسمبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو ومؤسسة الخوئي والجامعة الإسلامية في إندونيسيا.

16. ندوة تنمية الإبداع والتفكير العملي في شخصية المسلم، ومعالجة أسباب التفكير الخرافي: القاهرة، 10-11 كانون أول (ديسمبر) 2002، بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية ومركز دراسات الطفولة في جامعة عين شمس/القاهرة.

17. ندوة إقليمية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية: رؤية إسلامية، بيروت، لبنان، 14-15 كانون أول (ديسمبر) 2002، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو والجامعة اللبنانية.

ندوة علم الإجتماع المعرفي

بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز دراسات الحوزة والجامعة في قم.

طهران، إيران: 2-3 تشرين أول (أكتوبر) 2002

هدف الندوة

تحديد الأسس المعرفية والوجودية والمنهجية لعلم اجتماع المعرفة، ومناقشة هذه الأسس، وتوضيح البيئة التاريخية والاجتماعية التي ولد هذا العلم فيها ، ومناقشة قواعده ونماذجه المعرفية.

محاور الندوة

أولاً: نظريات علم اجتماع المعرفة: نقد وتقويم

أثر التحولات الاجتماعية والاقتصادية في تطور المعرفة، عقلنة النشاط الإنساني في أوروبا، نظرية الأخلاق البروتستانتية وجوهر الرأسمالية، النسبية المعرفي، أركيولوجيا المعرفة، الفلسفة الرمزية والابستمولوجيا الاجتماعية، جهود ميد وديوي.

ثانياً: علم اجتماع المعرفة الدينية

التحديد الاجتماعي للمعرفة الدينية، علم الاجتماع والعلوم الدينية، علم اجتماع الأخلاق، علم اجتماع التفسير، علم اجتماع الكلام واللاهوت، علم اجتماع الفقه، علم اجتماع الفلسفة الإسلامية.

ثالثاً: علم اجتماع المعرفة في مجال الفكر الإسلامي

أصول علم اجتماع المعرفة في أعمال المفكرين المسلمين الغزالي: ابن رشد، ابن خلدون، محمد إقبال، مالك بن نبي، ابن مسكويه، محمد باقر الصدر، إخوان الصفا، أبو حامد الغزالي.

أمير البيان شكيب أرسلان
حلقة دراسية عن عطائه الفكري ومنهجه الإصلاحي

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للدرسات الإسلامية

في بيروت في 27-28 تموز (يوليو) 2002م

فكرة الحلقة وأهدافها

يأتي تنظيم هذه الحلقة الدراسية، بالتعاون مع المعهد العالي للدراسات الإسلامية، ضمن الجهود التي يبذلها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لدراسة سير أعلام المصلحين في تاريخنا، وذلك بغية فهم مناهج الإصلاح التي عرفتها أمتنا في القرنين الماضيين واستيعاب ظروفها والتحديات التي واجهتها، ودراسة مصيرها من النجاح أو الفشل، وأثر ذلك كله على مسيرة الجهود الإصلاحية المعاصرة.

ففي ضوء الإشارة القرآنية إلى طبيعة التغيير وطريقته في اتجاه تحقيق النهوض الحضاري الذي يعيد إلى أمتنا قدر ا على التفاعل والتكامل ورفد الحضارة الإنسانية وترشيدها، تأتي حاجتنا إلى فهم ذاتنا واستيعاب ما لدينا من هدي إلهي ومن تجربة تاريخية غنية من خلال دراسة واستيعاب تراث الجهود الإصلاحية الخيرة للراحلين الكبار من أبناء أمتنا.

وإذ يحتل الأمير شكيب أرسلان مكانه بارزة في هذا السياق، إلا أنه يبقى أحد القلائل الذي لم يعطهم العرب والمسلمون حقهم ولم يتعهدوا تراثهم بالدرس والتفكير والتدبر. وباستثناء قليل من الكتابات، فإن النسيان والإهمال قد طوى ذكره ولم تعد الأجيال تعرف شيئا عن شخصيته أو عن فكره أو جهاده أو دوره الكبير في النهضة الإسلامية الإصلاحية المعاصرة.

وتكتسب سيرة حياة الأمير أرسلان ومحطات جهاده ومواقفه وأفكاره أهمية ثقافية فكرية، وتطل على عناصر الجدل الثقافي والصراعات الفكرية الدائرة في عالمنا اليوم.

و ـدف هذه الحلقة إلى تسليط الضوء على تلك الجوانب التي لم تلق العناية الكافية في شخصية الأمير شكيب أرسلان وفكره وإنجازاته، كما تحاول تقديم صورة متكاملة عن مشروعه التربوي الإصلاحي، كما يتبدى خصوصاً في مؤلفه لماذا تأخر المسلمون؟

محاور الحلقة الدراسية المقترحة

المحور الأول: السيرة والآثار الفكرية لشكيب ارسلان: تهدف التعرف على خصائص المرحلة التي عاش فيها وطبيعة الظروف والوقائع والأحداث التي عايشها والتي كان لها الأثر في مواقفه الفكرية والحياتية، وعلى تكوينه الفكري وعمله السياسي.

المحور الثاني: الأفكار السياسية والاجتماعية لشكيب ارسلان: وموقعه من السيد الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وفي صراعه مع الحركات السرية العربية من جهة ومع سياسات التتريك من جهة أخرى.

المحور الثالث: الإصلاح الإسلامي وتأثيره في فكر شكيب ارسلان: رؤية معاصرة لما قدمه في هذا المجال وخصوصا المنهج التربوي- الإصلاحي في فكره وممارسته وتأثيره في الفكر والممارسة وفي العقل والسلوك، لدى الحركات الإسلامية (منذ الأثر الأول من خلال مجلة الفتح والشورى حسب مذكرات الدعوة والداعية - للإمام حسن البنا)

المحور الرابع: الثقافة والبحث التاريخي عند شكيب أرسلان: تحليل ونقد إسهامات أرسلان في رصده للواقع العربي الإسلامي (حاضر العالم الإسلامي) وفي تحقيقه للتراث وفي دفاعه عن اللغة والتاريخ وفي مساهمته في تشخيص مواطن الضعف والخلل في الأمة العربية والإسلامية والبحث عن سبل العلاج وطرق النهوض.

حلقة دراسية حول التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام

المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية بالتعاون مع جامعة الأزهر

القاهرة، 26-27 تموز (يوليو) 2002م

أولاً: فكرة الحلقة وأهميتها

كثر الحديث في الخمسين عاماً الأخيرة عن الاقتصاد الإسلامي، فنظمت مؤتمرات وندوات كثيرة، وأعدت أطروحات جامعية عديدة، وأنشئت مؤسسات اقتصادية من بنوك وشركات تأمين واستثمار ومراكز للبحوث ومجلات متخصصة في الاقتصاد الإسلامي، ونشرت كتب ثقافية عامة ومنهجية متخصصة في هذا الموضوع. كل ذلك جعل ميدان الاقتصاد يبدو وكأنه أقرب إلى التحول الإسلامي من غيره من الميادين المعرفية. مع كل هذه الجهود بقيت معظم أقطار العالم الإسلامي -حتى التي حظيت بوفرة من الثروات الطبيعية التي تدر عليها الكثير من الدخل- أقرب إلى الفقر والتخلف والتبعية.

ومن هنا تلزم مواصلة الاهتمام بالمسألة الاقتصادية وتوسيع مجالات البحث والدراسة ومدها إلى آفاق أبعد لا تقف بالأمر عند المؤسسات المالية ولكنها تصل إلى عقول الناس وقلوبهم وينعكس ذلك على سلوك الأمة اليومي الذي يفعل طاقاتها ويحرك مكامن قدراتها وعطائها. ومن هذه الجوانب ما يتعلق بمنهج التفكير والفقه الاقتصادي في بعديه الانتاجي والاستهلاكي، ومن ثم ما ينبني عليه من سلوك وتعامل على مستوى الفرد ودوره في البناء الاجتماعي وعلى مستوى المجتمع وعلاقته بواقع الأمة والعالم. وهذا ما تحاول هذه الحلقة الدراسية التعبير عنه تحت عنوان التربية الاقتصادية والإنمائية.

ثانيا: أهداف الحلقة الدراسية

1. تطوير مفهوم التربية الاقتصادية وعناصر هذا المفهوم ومستوياته وتأصيله في الفكر الإسلامي، وتأكيد موقع السلوك الواعي والهادف على المستويين الفردي والجمعي.

2. بيان موقع مفهوم التربية الاقتصادية والإنمائية وأهميته في الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية عامة، وإشاعته في برامج التربية والإعلام والتوجيه والتنشئة الاجتماعية، وتضمينه في جهود الإصلاح والتغيير الاجتماعي.
3. تحديد موضوعات التربية الاقتصادية والإنمائية ومكونا ا وعلاقتها بالسلوك الإنتاجي الإبداعي المتميز، والسلوك الاستهلاكي الرشيد.
4. بيان الأسس القيمية في السلوك الاقتصادي وارتباطا ا بالتزكية النفسية والانتماء الاجتماعي والبعد الغيبي.
5. تحديد الفئات المستهدفة بالتربية الاقتصادية والإنمائية، وبيان كيفية ارتباط هذه الفئات ببعضها، ومدى اعتماد النجاح في برامج التربية الاقتصادية على التكامل في تحقيق أهداف التربية الاقتصادية لدى هذه الفئات.
6. اقتراح برامج ومناهج وأساليب ووسائل محددة لتعميم التربية الاقتصادية تتلاءم مع الفئات المستهدفة، بما في ذلك طرق تقييم فعالية هذه المناهج والبرامج.

ثالثاً: محاور الحلقة الدراسية

1. تربية الانتماء: الانتماء الاستخلافي للكون، والانتماء التكافلي للمجتمع.
2. التفكير الاقتصادي بين مبدأ المنفعة والإطار القيمي الاستخلافي
3. السلوك الاقتصادي: التربية الإنتاجية والتربية الاستهلاكية
4. مناهج التربية الاقتصادية

أ. مناهج التربية الاقتصادية الإنمائية في المنظور الإسلامي

ب. نماذج ودراسات حالة حول التربية الاقتصادية وآثارها.

ندوة فكرية حول الإبداع والتفكير العلمي في الشخصية الإسلامية وتنقية الثقافة من عوامل التخلف

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وكلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية

بيروت: 6-7 سبتمبر (أيلول) 2002م

فكرة الندوة

يتصف واقع الأمة المسلمة المعاصر بكثير من جوانب التخلف عن المستوى الذي يفرضه الإسلام على الأمة ويرضاه لها من قوة وكرامة ووحدة وتقدم وعطاء حضاري. وقد بلغ ا التخلف أن توقف الإبداع وشاع التقليد والتواكل وأصبحت عالة على الأمم الأخرى في معظم مجالات حيا ا، وفشلت برامج التنمية الاجتماعية والاقتصادية لديها وتمكن الاستبداد السياسي والفساد الإداري، وهان شأ ا وتكالبت عليها الأمم تكالب الأكلة إلى قصعتها. ومع أن هذه الأمة قد أكرمها الله بالإسلام الذي يجعل العلم والتقدم والوحدة والتماسك من الفرائض الواجبة، ومع أ ا تمتلك من الإمكانات البشرية والموارد الاقتصادية الشيء الكثير فإ ا عجزت في القرون الأخيرة عن النهوض وتحقيق أهداف التنمية أو بناء أي شكل من أشكال الوحدة أو الإسهام في الإنجاز الحضاري.

وقد كثرت البحوث والدراسات التي تفسر واقع الأمة المسلمة بالإشارة إلى عوامل سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، داخلية أو خارجية، وأصبح الواقع مهماً للدراسة في كثير من مراكز الدراسات في العالم.

وقد نسب تخلف الأمة الإسلامية في كثير من الأحيان إلى دينها وثقافتها، وا م هذا الدين بأنه يقتل الإبداع ويكرس التخلف، وا مت الثقافة الإسلامية بأ ا تشيع التفكير الغيبـي الخرافي، واعتبرت الشخصية الإسلامية في جانبها العقلي والنفسي نتاجاً طبيعياً لهذا الدين المتهم بالتخلف وتلك الثقافة المتهمة بالعجز والقصور، كل ذلك رغم ما تشكله منطلقات الفكر والثقافة الإسلامية من محفزات للقدرات الإبداعية استطاعت فيما سبق أن تنقل العرب في فترة قياسية من حالة الجاهلية المتخلفة إلى أرقى وضع بمقياس ذلك الزمن في جميع جوانب الحياة.

من هنا تظهر الحاجة إلى تحديد خصائص الإبداع ومظاهره في الشخصية التي يريد الإسلام أن يبنيها في أبنائه، كما تظهر الحاجة إلى البحث عن عوامل التخلف في الثقافة المعاصرة للمسلمين وضرورة العمل على تنقيتها من هذه العوامل.

محاور الندوة

1. الثقافة السائدة في مجتمعات المسلمين: للبحث في طبيعة الثقافة الإسلامية ومصادرها ومظاهرها السلبية والإيجابية وتأثيرها في تحفيز الإبداع.
2. مناهج التعليم في المدارس والجامعات: للبحث في مدى فعالية هذه المناهج في دعم الإبداع ومحاربة التخلف.
3. الشخصية المبدعة: للبحث النفسي والتربوي في طبيعة هذه الشخصية ومؤشرات استكشافها وشروط تكوينها وأساليب تنميتها.
4. ثقافة الخرافة: لبحث خلفيات التوجيه الحاصل في إلصاق ثقافة الخرافة بالدين الإسلامي ودور ذلك في تكريس التخلف وتعطيل الإبداع وكيفية مواجهتها ومعالجتها على مستوى الأمة.
5. مسؤولية علماء الأمة ومفكريها في توجيه الأجيال إلى ضرورة الإبداع: لبحث دورهم في إمكانية تغير الواقع الثقافي وتنقيته من عوامل التخلف، واستكشاف المبدعين، وتنمية فرصهم في التميز والتقدم والقيادة.
6. العلاقة بين التربية الإسلامية والفكر العلمي: لبحث دور المنهجية العلمية للفكر الإسلامي في توجيه المتعلم نحو سبل الإبداع والتغيير الهادف والتفكر المستمر بالاتجاهين الكوني والفعلي.
7. التربية الأسرية: لبحث دور الأسرة في رعاية الإبداع والأخذ بيدها وفتح الفرص أمامها من خلال مجموعة أداءات أسرية وعائلية هادفة وموجهة.
8. دور المعلم في تنمية الإبداع: لبحث أهمية إعداد المعلمين وتدريبهم على أساليب تحفيز الإبداع وتنميته لدى المتعلمين.

ورشة عمل إقليمية لموجهي التربية الإسلامية للتدريب أثناء الخدمة

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنظمة الإيسسكو بالتعاون مع الجامعة الأردنية

عمان: 15-17 سبتمبر (أيلول) 2002م

فكرة الورشة

لاشك في أنّ كل مادة تعليمية في البرنامج الدراسي المدرسي لها طبيعة خاصة ولها وظيفة متميزة في بناء شخصية التلميذ، وأن الوعي الصحيح والفهم العميق لهذه الطبيعة المتميزة والوظيفة الخاصة لدى من لهم علاقة بتعلم هذه المادة وتعليمها شرط أساسي في تحقيق أهداف تدريسها، وربما تكون هذه الحقيقة من الوضوح والبداهـة بحيث لا يتم التركيز عليها ولا تكون موضع تذكر وتذكير. وللمشرف التربوي الذي يتابع أمر تدريس هذه المادة دور أساسي في تذكير الإدارة المدرسية بتوفير البيئة التربوية والدعم الإداري اللازم لتمكين المعلمين والطلبة من العمل لتحقيق أهداف تلك المادة.

ويمكن لهذه الورشة أن تكون فرصة مناسبة للمشرفين التربويين للتأمل في واقع تدريس هذه المادة وتحليل مشكلا ا سواءً فيما يتعلق بعقلية المدرسين وقضايا المنهج واتجاهات الطلبة، أو في تدارس الوسائل والأساليب العملية الممكنة لإصلاح هذا الواقع، وتوجيه المدرسين لمواجهة مشكلاته، وتقديم مقترحات جريئة وإبداعية تجعل من مادة التربية الإسلامية وسيلة للبناء العقلي والنفسي للتلاميذ وصقل شخصيا م.

أهداف الورشة

1. إعداد وثيقة تفصيلية عن التوجيه والإشراف التربوي الخاص بمادة التربية الإسلامية بغرض استخدامها في برامج تدريب الموجهين أثناء الخدمة.
2. تبادل الخبرات والتجارب بين المسؤولين عن إدارات التوجيه والإشراف التربوي فيما يتعلق ببرامج التدريب والتأهيل والنمو المهني للمشرفين على مادة التربية الإسلامية.

3. التأكيد على أهمية مادة التربية الإسلامية في مناهج وبرامج التعليم المدرسي، وضرورة توفير العون اللازم للمدرسين المتخصصين لتحقيق أهداف هذه المادة، عن طريق تطوير مهارات التوجيه والإشراف التربوي وأساليبه.

محاور عمل الورشة

1. مناقشة مكونات الوثيقة التي تم إعدادها حول الإشراف التربوي على مادة التربية الإسلامية وإقرارها تمهيداً لنشرها على شكل كتاب. وهذه المكونات هي:
   - طبيعة مبحث التربية الإسلامية في المنهاج المدرسي.
   - طبيعة العمل الإشرافي عامة والإشراف على مبحث التربية الإسلامية بوجه خاص.
   - مجالات العمل الإشرافي في مبحث التربية الإسلامية.
   - أساليب الإشراف التربوي وتوجيهها لخدمة مبحث التربية الإسلامية.
   - برامج إعداد المشرفين وتدريبهم حول خصوصيات مبحث التربية الإسلامية.
   - مدير المدرسة بوصفه مشرفاً تربوياً ومسؤوليته الخاصة تجاه مبحث التربية الإسلامية.
   - أدبيات الإشراف التربوي لمبحث التربية الإسلامية.
2. تقديم مداخلات المشاركين من الأقطار العربية حول خبرات وتجارب هذه الأقطار فيما يتعلق بموضوع الورشة ومكونات الوثيقة.

اجتماع خبراء إقليمي لكبار التربويين ذوي الإسهام المتميز في مجال التربية الإسلامية

بالتعاون مع منظمة الإيسيسكو ودار الفتوى في لبنان

بيروت، لبنان: 9-10 (أيلول) سبتمبر 2002م

فكرة الاجتماع وأهدافه

تدور فكرة هذا الاجتماع حول "الأصول الإسلامية للعمل التربوي" بوصفها أساساً للنهوض الحضاري للأمة، و"الثقافة الإسلامية" بوصفها محوراً للتعليم في جميع مراحله ومستوياته، وطبيعة "الخبرات التربوية" التي يمتلكها خبراء التربية ذوو الإسهام المتميز في مجال التربية الإسلامية. وسوف يعرض في الاجتماع مشروعان لكتابين عن الأصول الإسلامية للتربية وموقع الثقافة الإسلامية في المناهج التربوية. يتم تدارسهما وإبداء ملحوظات حولهما.

ويهدف الاجتماع إلى تأكيد أهمية البعد التربوي في جهود الإصلاح والنهوض الحضاري الإسلامي. ومركزية الأسس الفكرية والثقافية الإسلامية للتربية، وبيان السبل الكفيلة بتفعيل التربية الإسلامية والثقافة الإسلامية في المناهج التعليمية المختلفة عن طريق تحديث محتوى التربية الإسلامية من جهة وتحقيق التكامل بينها وبين مناهج المواد الأخرى.

محاور الاجتماع

1. المقومات الأساسية للتربية الإسلامية: مكونات البنية المفاهيمية وعناصر الرؤية الكونية.
2. كيفية التعامل مع مصادر التأسيس في الرؤية الإسلامية: القرآن الكريم والسنة النبوية.
3. منهج التعامل مع التراث التربوي الإسلامي، والتراث التربوي الإنساني.
4. منهج التعامل مع الواقع المعاصر وطموحات المستقبل.
5. وسائل تحديث مناهج التعليم في ضوء الرؤية الإسلامية.
6. التكامل والإتساق بين مناهج التربية الإسلامية والمواد الأخرى.

ندوة دولية حول التعليم الإسلامي في أوربا

المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جمعية العلماء الإجتماعيين المسلمين في انجلترا وجمعية العلماء الإجتماعيين المسلمين في ألمانيا، والمركز الثقافي الإسلامي في ايرلندا

بون، ألمانيا: 28-29 (أيلول) سبتمبر 2002

أولاً: فكرة الندوة

ثمة عوامل عديدة أدت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين إلى تحول جهود المسلمين في أوروبا من بناء المساجد والمراكز الإسلامية إلى إنشاء المؤسسات التعليمية من مدارس ومعاهد وجامعات. وتتفاوت خبرات المسلمين في هذا الشأن من بلد أوروبي إلى آخر. ومع أن جهوداً كبيرة يلزم القيام بها من أجل إنشاء هذه المؤسسات واستمرارها وتمكينها من الإسهام في حماية الهوية الإسلامية لأبناء المسلمين، فإنه لا ينبغي أن ننسى أن هذه المؤسسات لن تتمكن في المدى المنظور من استيعاب أعدادٍ كبيرة من هؤلاء الأبناء، بل ستبقى الغالبية العظمى منهم في المدارس العامة التي تتولاها الدولة، وتطبق فيها مناهج محددة في ضوء المعايير والطموحات القومية المحلية. الأمر الذي يجب أن يلفت انتباه المسلمين إلى ضرورة بذل جهود هائلة لتغيير الصور النمطية السلبية تجاه الإسلام والمسلمين في هذه المناهج. وقد أثبتت تجارب المسلمين في عدد من الحالات أن هذا الهدف ليس مستحيلاً، إذا توافرت الخبرات والجهود الملائمة لهذا الغرض.

ومع تزايد ظهور الوجود الإسلامي في الساحات السياسية والاجتماعية في البلدان الأوروبية، فإن أمام المسلمين في هذه البلدان فرصة تاريخية للخروج من الصور التقليدية للإسلام في أذهان الأوروبيين التي ارتبطت بمراحل تاريخية معينة وأصول عرقية ولغوية معينة تحمل خصائص البلدان المتخلفة. ويمكن للمسلمين من خلال هذه الفرصة أن يقدموا صورة أخرى ترتبط في المقابل بالمبادئ والقيم العليا للإسلام، القادرة على تكوين جاليات حية في مجتمعات قوية، ذات خصائص إيجابية بناءة قادرة على الإسهام في حل المشكلات المستعصية وتوجيه الحضارة الإنسانية.

والعمل التربوي والمؤسسات التعليمية الإسلامية في أوروبا هي مفتاح تحقيق هذا الطموح، وهي الأداة التي يمكن أن تخلق الظروف القادرة على تحقيق هذه الأهداف.

ثانياً: أهداف الندوة

1. دراسة نظم التعليم في البلدان الأوروبية وآثاره على أبناء المسلمين وعلى تكوين الصور النمطية السلبية على الإسلام والمسلمين في أذهان الغربيين.
2. تبادل الخبرات بين الخبراء والاختصاصيين والمسؤولين عن المؤسسات التربوية الإسلامية في أوروبا، وإنشاء علاقات تنظم فرص التعاون بينها.
3. تقديم دراسات مكثفة في مجالات تطوير مناهج وبرامج التعليم الإسلامي وإنشاء مؤسساته وتدريب كوادره.
4. إعداد مناهج وبرامج تعليمية تغطي مجالات العمل التعليمي والتربوي وأنماطه المتعددة.
5. توفير أدبيات التعليم والتربية الإسلامية في مكتبات المدارس والجامعات الأوروبية.

ثالثاً: محاور الندوة

1. دراسات حالة عن واقع التعليم الإسلامي في البلدان الأوروبية وعلاقته بنظم التعليم في البلدان الإسلامية ونظم التعليم العام والخاص في البلدان الأوروبية.
2. التصور الإسلامي للكون والحياة والمعرفة وامتداداته في نظم التعليم وبرامجه ومناهجه في مجتمع الأقليات.
3. أهمية البعد التربوي والتعليمي في واقع المسلمين في أوربا ومستقبلهم.
4. مناهج وبرامج التعليم الإسلامي في صورها المتعددة: القاعدة المشتركة والمتطلبات الخاصة.
5. تقييم واقع المدارس الإسلامية القائمة: من حيث توافر البيئة النفسية والثقافية الإسلامية وأنماط التنظيم والإدارة ودور أولياء الأمور والمستوى التعليمي الأكاديمي ..الخ

6. الطلبة المسلمون في المدارس الرسمية العامة: قضايا الهوية والانتماء، قضايا التحيز والإحباط، قضايا التميز والتفاعل الإيجابي...الخ.
7. المعلم المسلم في أوروبا: متطلبات إعداده وتأهيليه وتدريبه.
8. إدارة المدراس الإسلامية، مفتاح التغيير والتحول.
9. نماذج تاريخية للمعلم المسلم في التاريخ الإسلامي: الرسول صلى الله عليه وسلم، نماذج من الصحابة وعلماء الإسلام في مراحل مختلفة.

ندوة حول مدرسة المنار ودورها في الإصلاح الإسلامي الحديث

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنظمة الإيسسكو، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية

القاهرة: 8-9 أكتوبر 2002

فكرة الندوة

تعد مدرسة المنار الإصلاحية معلماً بارزاً من معالم الإصلاح الإسلامي في عصرنا الحديث، سواء من حيث منهجها في التعامل مع الذات الثقافية (العربية الإسلامية)، أو في منهج تعاملها مع الأخر الثقافي (الغربي الأوربي). ومع أن المدرسة كانت تنتمي إلى مصر جغرافيا، فإنها امتدت إلى انحاء العالم الإسلامي. وقد مثّلت هذه المدرسة الإصلاحية نموذجاً لكيفية تعامل العقل المسلم مع تراثه الإسلامي من ناحية ومع تحديات العصر من ناحية اخرى.

تتناول هذه الندوة العلمية موقع كل من السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وشكيب ارسلان وغيرهم في تطوير أفكار ومؤسسات مدرسة المنار، وعلاقتهم بالمؤسسات الثقافية والعلمية الأخرى التي كانت موجودة في مصر والعالم الإسلامي وطرق تعاملهم وتفاعلهم مع هذه المؤسسات وعلى الأخص الأزهر الشريف. كما يتوقع أن تنظر الندوة في منشورات هذه المدرسة المتمثلة في مجلة المنار وما ارتبط ا من تراث علمي مثل تفسير المنار وما سبقتها من مجلات كالعروة الوثقى وما لحقتها مثل مجلة الرسالة وغيرها.

هدف الندوة

والهدف من هذه الندوة هو عرض تجربة هذه المدرسة الإصلاحية وبيان آثارها وامتدادها، وتقويم نتائجها بطريقة موضوعية تكشف جوانب القوة والضعف. في ضوء الأهداف المعلنة لهذه المدرسة والتي سجلتها مجلة المنار في افتتاحية عددها الأول وهي تحقيق: "الإصلاح الديني والاجتماعي لأمتنا الإسلامية، هي ومن يعيش معها وتتصل مصالحه بمصالحها، وبيان اتفاق الإسلام مع العلم والعقل وموافقته لمصالح البشر في كل قطر وكل مصر، وإبطال ما يورد من الشبهات عليه، وتفنيد ما يعزى من الخرافات إليه..".

كما تهدف الندوة إلى بيان إمكانية الاستفادة من تلك التجربة في الإصلاح الحضاري المنشود في واقعنا المعاصر، ماذا نأخذ منه؟ وماذا ندع ولماذا وكيف؟.

محاور الندوة

1. حاجة الأمة الى مصلحين، وشروط المصلح، والعوامل المؤدية الى ظهوره، والصفات التي تؤهله ليكون مصلحاً.
2. ملامح الفكر الإصلاحي في مدرسة المنار وأبعادها المعرفية والثقافية والاجتماعية والإقتصادية والسياسية والتربوية.
3. إسهامات مدرسة المنار في الإحياء والتجديد الإسلامي في المجالات السياسية والاجتماعية والتربوية والثقافية..الخ.
4. آثار مدرسة المنار في العالم العربي والإسلامي: كما ظهرت في شخصيات العلماء أو في إنشاء المؤسسات.
5. مظاهر الاتصال والانقطاع بين مدرسة المنار وبين جهود الإصلاح السابقة عليها، وبخاصة إصلاحات محمد علي المدنية وجهود علماء الأزهر الدينية.
6. تطور التوجهات الإصلاحية وتمايزها داخل مدرسة المنار.

ندوة دولية حول الجهود الإصلاحية في العصر الحديث:
عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً

يقيمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع وزارة الثقافة الأردنية، ومنظمة الإيسيسكو ومنظمة الأليكسو، ومؤسسة الخوئي الخيرية

عمان 15-17 أكتوبر (تشرين أول) 2002

فكرة الندوة

شَغلت الأمةُ الإسلاميةُ ردحاً من التاريخ الإنساني، وحققت إنجازات حضارية في جوانب الحياة كافة، وقدمت نماذج متطورة من المثل الأخلاقية، والقيم الاجتماعية والسياسية، والمناهج العلمية، والصور الفريدة من الاستقرار والتقدم والسلام والتعايش بين الشعوب واللغات الأديان. لكن أمر هذه الأمة في قرو ا الأخيرة آل إلى تراجع وضعف وتخلف حضاري ما نزال نعاني منه حتى يومنا هذا، رغم تواصل جهود الإيقاظ وتصحيح المسار، ولم يخلُ عهد من العهود من زعيم مصلح أو عالم مجدد أو قائد مجاهد، كما لم يخلُ من حركات إصلاحية وتيارات ضوية، تنوعت منطلقا ا وأساليبها.

ولا تزال هذه الأمة تتطلع إلى جهود في الإصلاح والتغيير تستهدف منها تحقيق النهوض الحضاري الذي يعيد إليها حضورها الفاعل في عالم اليوم، وقدر ا على الإسهام في الحضارة الإنسانية وترشيدها، في ضوء ما تمتلكه من هدي إلهي وتجربة تاريخية غنية.

من هنا تتبدى الحاجة الماسة إلى دراسة الجهود الإصلاحية في تاريخنا، وفهم مناهج الإصلاح واستيعا ا، واستخلاص علاقتها بظروف الزمان والمكان، وبطبيعة التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهها في العصور المتلاحقة وبيان مدى انعكاس ذلك كله على مسيرة الجهود الإصلاحية الحديثة والمعاصرة.

ويأتي تنظيم هذه الندوة بمناسبة الذكرى المئوية لوفاة الشيخ / المصلح الكبير عبد الرحمن الكواكبي عام 1902م، وإسهاماً في النشاطات الثقافية التي تنظم في العاصمة الأردنية عمان بوصفها العاصمة الثقافية العربية لهذا العام.

أهداف الندوة

1. فهم الخصائص التاريخية لواقع الأمة في القرن التاسع عشر وانعكاسات ذلك على طبيعة الجهود الإصلاحية التي تعاملت معه، وصلة ذلك بأحوال العالم آنذاك.
2. توضيح عناصر الرؤية الحضارية للأمة ودورها في تحديد خصائص الجهود الإصلاحية في العصر الحديث.
3. بيان الرسالة الحضارية للأمة المسلمة في الإسهام في الحضارة الإنسانية المعاصرة وترشيد مسارها.
4. فهم تطور الفكر الإصلاحي للكواكبي ومدى اتصاله بجهود سابقيه ولاحقيه.
5. بيان إسهامات عبد الرحمن الكواكبي في الجهود الإصلاحية ومزاياها.

محاور الندوة

1. أصول الفكر الإصلاحي ومنطلقاته في الإسلام. وموقع الجهود الإصلاحية الحديثة.
2. مفاهيم الإصلاح والتغيير والتجديد وشبكة المفاهيم والمصطلحات ذات العلاقة.
3. تحليل نقدي للجهود والحركات الإصلاحية الحديثة ومدى نجاحها، ومقارنتها بجهود إصلاحية موازية لدى الأمم الأخرى.
4. خصوصيات الرؤية الفكرية لعبد الرحمن الكواكبي والمؤثرات فيها، وموقعها في حركة الإصلاح الحديث.
5. خصائص واقع العالم وواقع الأمة في القرن التاسع عشر وانعكاسا ا على شخصية الكواكبي ورؤيته الإصلاحية، ومدى تأثر ذلك بظروف العالم أنذاك وأحواله.
6. الإصلاح الديني والإصلاح الوطني في جهود الكواكبي.
7. الإصلاح الاجتماعي والتربوي في رؤية الكواكبي.
8. تطور الاستبداد والاستعباد منذ الكواكبي وحتى اليوم.

ندوة دولية عن قضايا الطفل من منظور إسلامي

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنظمة الإيسسكو وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية

الرباط /المملكة المغربية: 29-30 من أكتوبر 2002م

فكرة الندوة

جاءت فكرة هذه الندوة لتأكيد أهمية الإطار المرجعي الإسلامي في التعامل مع قضايا الطفولة، استناداً إلى أن المرجعية الإسلامية تعتني بالطفل المسلم عناية شاملة بهدف بناء عقليته المتكاملة ونفسيته السوية. وتشتد الحاجة بصورة متزايدة إلى منهجية في التعامل مع الطفولة تأخذ بعين الاعتبار الاستجابة للمتطلبات التنموية والحضارية للمجتمعات الإسلامية، باعتبار أنّ طفولة اليوم تحدد ملامح الغد، وإلى الوعي بالتحديات التي يواجهها عالم الطفولة، والوعي بعناصر الرؤية الإسلامية وخصوصيا فيما يتعلق بقضايا الطفل على ضوء المتغيرات الدولية والتيارات الفكرية والثقافية والإعلامية، التي تسعى إلى فرض هيمنتها وأنماطها الحضارية على المناهج التربوية وبرامج التنشئة والتنمية في المجتمعات الإسلامية.

أهداف الندوة

1. مناقشة وضعية الطفل في العالم الإسلامي،
2. التوعية بحقوق الطفل المسلم من وجهة نظر إسلامية،
3. تعزيز تبادل الرأي والخبرة حول قضايا الطفولة في العالم الإسلامي،
4. تأهيل الطفل للإسهام في البناء الحضاري والتنموي،
5. حماية الهوية الإسلامية للأطفال من تيارات الاستلاب والعولمة.

محاور الندوة

1. التخطيط لأدب الطفل المسلم،

2. أدبيات الطفولة في التراث الإسلامي،
3. البناء النفسي والثقافي والحضاري للطفل المسلم،
4. الرعاية الصحية والاجتماعية والثقافية للأطفال المهمشين والمعاقين،
5. دور الأسْرة ومسؤولية الوالدين في التشكيل النفسي والثقافي للطفل المسلم،
6. دور الإعلام في تنمية ثقافة الطفل،
7. الطفل والتنمية الشاملة،
8. معاناة الطفولة في ظل مخاطر الحروب والصراعات،
9. حقوق الطفل في الإسلام،
10. سبل حماية الهوية الإسلامية للطفل المسلم في المهجر.

اجتماع إقليمي لمديري مؤسسات إعداد المعلمين

ينظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنظمة إيسسكو بالتعاون مع جامعة السلطان قابوس

سلطنة عُمان: 21-23 اكتوبر (تشرين أول) 2002م

أولاً: فكرة الندوة

عندما تعرض المشكلات الكبيرة لأي مجتمع من المجتمعات ويأتي الحديث عن العلاج تكون التربية في الغالب هي العلاج الأول أو الجزء الأساسي من العلاج. وعندما تكون المشكلة هي التربية يكون إعداد المعلم هو العلاج أو الجزء الأساسي من العلاج. وعندما يكون الحديث عن واقع الأمة المسلمة يقفز إلى الأذهان فشل كثير من تجارب الإصلاح وجهود المصلحين في مجالات التنمية السياسية والاقتصادية، والحاجة إلى العناية بالإصلاح التربوي الذي يكون إعداد المعلم فيه حجر الزاوية.

وفي العالم الإسلامي اليوم نظم تربوية متعددة لكل منها برامج خاصة لإعداد المعلمين. وتتفاوت هذه النظم والبرامج بحسب المصدر الأجنبي الذي تقترض منه حضارياً وثقافياً، وبحسب واقع التعليم ونسبة الأمية وأوليات التنمية وغير ذلك. ويبدو أن موقع مهنة التعليم وبالتالي برامج إعداد المعلمين يرتبط إلى حد كبير بالمستوى الحضاري لأي شعب واقعاً وطموحاً. لكن الدراسة المتأنية لهذا الموضوع لم تأخذ حظها من العناية؛ فقد ندر أن تخصصت مؤتمرات وندوات لدراسة نظم إعداد المعلمين في العالم الإسلامي بطريقة علمية منهجية تتناول الإيجابيات والسلبيات في ضوء طموحات الأمة ورسالتها الحضارية التي ينبغي إعداد أجيال الآن لحملها، ولعلّ هذه الندوة تكون خطوة في الطريق الصحيح.

ثانياً: أهداف الندوة

1. تحليل وتقويم النظم التربوية المطبقة في العالم اليوم، وبيان موقع برامج إعداد المعلمين فيها والأطر المرجعية الثقافية والاجتماعية والمهنية لهذه البرامج.

2. تحليل برامج إعداد المعلمين المطبقة في البلدان الإسلامية المشاركة واستقصاء التجارب الرائدة وصلتها بالإطار التربوي الإسلامي.
3. بيان عناصر التأصيل الإسلامي لإعداد المعلم ومتطلبات هذا التأصيل ودوره في الإصلاح التربوي.
4. تطوير برنامج لإعداد المعلم المسلم لتلبية متطلبات النهوض الحضاري للأمة والظروف الموضوعية لشعو ا.

ثالثاً: محاور الندوة

1. النماذج المعاصرة في برامج إعداد المعلمين قبل الخدمة وتدريبهم في أثنائها على المستوى العالمي، أهداف هذه النماذج ومكونا ا: عرض تحليلي نقدي (أمريكا، أوربا، اليابان).
2. مهنة التعليم: مكانتها وأثرها في واقع الأمة ومستقبلها، اختيار المؤهلين للعمل فيها، وطبيعة الشخصية المناسبة لها.
3. واقع برامج إعداد المعلمين في العالم الإسلامي: عرض تحليلي نقدي.
4. تجارب رائدة في مجال إعداد المعلم المسلم: عرض وتقويم.
5. برامج مقترحة لإعداد المعلم المسلم: الخصوصيات الإسلامية في هذه البرامج.
6. متطلبات موضوعات التدريس المتخصصة في برامج إعداد المعلم المسلم.
7. متطلبات مراحل التدريس في برامج إعداد المعلم المسلم.
8. انعكاسات التحديات الحضارية المعاصرة على برامج إعداد المعلمين.

ندوة دولية عن الإسلام والسلم وطبيعة الصراع الدولي والعنف السياسي

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالتعاون مع منظمة الإيسسكو، وجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الولايات المتحدة، ومركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورج تاون في واشنطن

واشنطن: 2-3 نوفمبر 2002

فكرة الندوة وهدفها

تجذب قضية السلام في هذه الأيام وما يتهدده من نزاعات عنيفة على المستويات المحلية والإقليمية والدولية اهتمام السياسيين والعلماء والمفكرين في أنحاء العالم وتثير مخاوفهم، ويأخذ الموضوع مزيداً من الأهمية بسبب تصاعد التوترات العالمية وأخذها مساراً دينياً.

ـدف الندوة إلى إيجاد فهم عميق لموقف الدين عموماً والإسلام خصوصاً تجاه السلم والعنف السياسي والنـزاعات العسكرية، وذلك بإتاحة ا ال لتقديم دراسات رصينة في ضوء المنطلقات النظرية والخبرات السياسية الاجتماعية. وتسعى إلى تجاوز النظرة النمطية والانطباعات السطحية من خلال البحث والاستقصاء.

ويُتوقع أن تتضمن الندوة حواراً جادا ومخلصاً بين العلماء والباحثين المشاركين فيها، ـدف الوصول إلى الحقيقة، وتسفر عن توفير ثروة من البحوث حول أدبيات السلام التي تعزز المفاهيم والقيم الخاصة بثقافة السلام في هذا العالم.

محاور الندوة

1. الحرب والسلم في النصوص الإسلامية الأصلية: وأثر السياقات السياسية الاجتماعية في تفسيرها وفهمها.
2. تطور الفهم الإسلامي للآخر وجذوره التاريخية والمعيارية.
3. موقع الإيمان في التركيب الاجتماعي.

4. الطبيعة البشرية والمعايير الثقافية وتاريخ العنف.
5. الجذور الدينية والثقافية للحرب والعنف.
6. القانون الدولي والمنظمات الدولية: نحو رؤية إسلامية.
7. طبيعة العنف السياسي وأسبابه: دراسة مسحية
8. تصورات الغرب الخاطئة عن الإسلام فيما يتعلق بمفهوم السلم والحرب: المصادر والطرائق.
9. الهيمنة السياسية والظاهرة الاستعمارية ودورها في الحروب والنـزاعات.
10. مفهوم "ثقافة السلام" واختلاطه بدلالات العنف والإرهاب في الخطاب المعاصر.
11. المفهوم الأمريكي للعنف والسلم والحرب: نشأته وتطوره وأثر أحداث سبتمبر 2001 في تشكيل المفهوم في صورته الحالية.

ندوة إقليمية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية من منظور إسلامي

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع منظمة الإيسسكو والجامعة اللبنانية

لبنان: 14-15 كانون أول (ديسمبر) 2002

فكرة الندوة

ثمة اتفاق على أن العلوم الاجتماعية والإنسانية السائدة في العالم الإسلامي اليوم هي انعكاس لما ساد ويسود البلدان الغربية وأن هذه العلوم في الغرب قد تأسست بالصورة التي هي عليها نتيجة تطور تاريخي وملابسات اجتماعية كثير منها خاص بالزمان والمكان الذي نشأت فيه. ولذلك فإن هذه العلوم اكتسبت ملامح وأخلاقيات وتحيزات خاصة لابد من الوعي عليها، وأ ا اكتسبت موقعاً خاصاً في تشكيل الواقع الفكري والثقافي والحضاري لعالم اليوم، لا ينبغي إهماله في ضوء الاهتمام الأكبر بصور التقدم الذي تقود إليه العلوم الطبيعية وتطبيقا ا التقانية أو بحجة أن الأولوية يجب أن تتجه نحو العلوم الدينية والشرعية.

وإذا كان العالم الإسلامي يحتاج إلى تطوير رؤيته ومناهج تعامله مع العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لأسباب ذاتية، فإن هذه العلوم المعاصرة نفسها تحتاج إلى تطوير لأسباب موضوعية تتعلق بالأزمات الحقيقية التي تمر ا سواءً على مستوى المنهج أو الموضوع أو الممارسة. ولاشك في أن دور العقل المسلم في فهم طبيعة هذه الأزمات وترشيد الجهود الرامية إلى التعامل معها أمر لا غنى عنه في هذه الفترة من الحوار والتدافع بين الثقافات والحضارات في العالم.

أهداف الندوة

1. فهم واقع العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم الإسلامي وصلته ذه العلوم في سياقا ا الثقافية والحضارية في البلدان الأخرى.
2. كشف التحيزات الفكرية والثقافية ونظريا ا السائدة في العالم اليوم وبخاصة ما يتعلق بالأطر المرجعية لتصنيف هذه العلوم ومناهجها البحثية ومصطلحا ا.

3. توضيح إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبيان طبيعة المنهج العلمي وتطبيقاته في ميادين العلوم المختلفة.
4. بيان الآفاق الممكنة للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم الإسلامي.
5. فتح مسارات التحاور والتناظر بين الاتجاهات السائدة حول العلوم الاجتماعية والإنسانية بين العلماء المسلمين وبينهم وبين غيرهم.
6. بيان موقع العلوم الاجتماعية والإنسانية في النظام المعرفي الإسلامي وعلاقتها بمقاصد الشريعة والقيم الحاكمة في الإسلام، وتفعيل مقاصد الشريعة في تطوير هذه العلوم.
7. رصد وتحليل وتقويم جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

محاور الندوة

1. واقع العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم الإسلامي: موقعها في برامج التنمية وفي مؤسسات البحث، وعلاقتها بالاقتراض الثقافي الأجنبي والأصالة الإسلامية.
2. تجارب إعمال المنظور الإسلامي في التعامل مع العلوم الاجتماعية والإنسانية.
3. موقع العلوم الاجتماعية والإنسانية في النظام المعرفي الإسلامي: نظريات تصنيف العلوم في الرؤية الإسلامية.
4. مسألة المنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية: فكرة وحدة المنهج العلمي أو تعدده، مفهوم العلمية في العلوم الاجتماعية. الرؤية الإسلامية للأزمة المنهجية في هذه العلوم.
5. نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية السائدة ومنطلقا ا الثقافية والإيديولوجية.
6. مقاصد الشريعة في العلوم الاجتماعية والإنسانية: تفعيل هذه المقاصد وقيمها في تطوير العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي فهم الواقع الاجتماعي والإنساني وتطويره.

ورشة عمل اقليمية للمسؤوليين عن إعداد مناهج المدارس القرآنية

بالتعاون مع منظمة الإيسيسكو وجامعة بايرو

كانو: نيجيريا 18-20 كانون أول (ديسمبر) 2002

أولاً: فكرة ورشة العمل

تتميز المدارس القرآنية عن غيرها بأنها تجعل القرآن الكريم محور المنهج والنشاطات التعليمية، وذلك بالتركيز على تلاوة القرآن الكريم وحفظه وتفسيره. وتضاف في بعض الحالات، علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية الأخرى كالفقه وعلم الحديث وغيرها. وتعد هذه المدارس امتدادا للنظام التعليمي، والذي كان سائدا قبل إدخال الأنظمة التعليمية الحديثة في أثناء الحكم الاستعماري وفي ظل الحكومات الوطنية. وكان الإصرار على استمرار هذه المدارس بموازاة المدارس الأخرى ذات الأصناف المتعددة، شكلا من أشكال رد الفعل إزاء الطبيعة العلمانية للمدارس الجديدة. وقد أفضى هذا الأمر في مراحل لاحقة إلى ازدواجية في الأنظمة التعليمية في بلدان إسلامية كثيرة - أدت إلى ارتباك وتشوش وعدم توازن في الشخصية الإسلامية، وبالأخص لدى أجيال الأمة الناشئة. وعلى الرغم من الجهود العديدة التي هدفت إلى تطوير الأنظمة التعليمية في ظل بعض البيئات، في سبيل الجمع بين العناصر الإيجابية للنظامين التعليميين، أو من أجل دمج المدارس القرآنية مع النظام التعليمي العام فإن كثيرا من البلدان ما زالت تشهد وتعاني من ظاهرة الازدواجية.

وفي السنوات الأخيرة، أصبحت المدارس القرآنية موضوع نقاش في عدد من المجتمعات، وموضوعا مركزيا في برنامج الأبحاث لدى كثير من المؤسسات والدوائر الرسمية في الغرب، التي تسعى إلى فهم "ماذا يجري؟!" في المجتمعات الإسلامية. وقد أصبح لازماً أن تولي المؤسسات الإسلامية الوطنية والإقليمية اهتمامها بواقع تلك المدارس وبإمكانية تطويرها، بحيث تصبح أداة للحفاظ على الهوية الإسلامية ووسيلة لتكامل وتوحيد المجتمع المسلم، وليست اداة لتكريس التخلف وتهميش فئة من أبناء المجتمع.

ثانياً: أهداف ورشة العمل

1. تبادل التجارب والخبرات بين المسؤولين عن المدارس القرآنية فيما يتصل بمناهج تلك المدارس والأهمية النسبية لموضوعات التدريس في مناهج هذه المدراس وبرامجها.
2. تطوير أعمال المدارس الإسلامية من حيث الإدارة والتوجيه والتعليم في سبيل تحقيق أهدافها، وتعزيز موقع هذه الأهداف في النظام التعليمي.
3. تحليل أنماط مناهج المدارس القرآنية في بعض البلدان الإسلامية، وبيان مدى التوافق أو الاختلاف بينها وبين التعليم الشرعي في المدارس الحديثة الأخرى، وأيضا بين المدارس القرآنية وتجارب البلدان غير الإسلامية في مجال التعليم الديني.
4. التمييز بين متطلبات هذه المدارس في البلدان العربية ومتطلبا ا في الدول الإسلامية غير العربية، وبلدان الأقليات الإسلامية.
5. بيان العلاقة بين هذه المدارس وأنظمة التعليم العام، التخطيط لإمكانيات الجمع بين العناصر الإيجابية في النظامين.

ثالثاً: موضوعات ورشة العمل

1. أوضاع المدارس القرآنية في البلدان المشاركة في ورشة العمل.
2. تاريخ المدارس القرآنية: جذورها وتطورها.
3. مفاهيم المدارس القرآنية العصرية، أنواعها وعلاقتها بأنواع المدارس الإسلامية والحديثة الأخرى.
4. مناهج المدارس القرآنية: مواد المساقات التعليمية وأساليب التدريس والتقييم.
5. المعلمون في المدارس القرآنية: تدريبهم وتأهيلهم، بالإضافة إلى مركزهم في النظام التعليمي الرسمي وفي ا تمع المحلي.
6. خريجو المدارس القرآنية، والفرص المتاحة لهم فيما يتصل بالتعليم العالي والتوظيف، ومركزهم في ا تمع.
7. مستقبل المدارس القرآنية.
8. مساق القرآن الكريم، طريقة تدريسه، وعلاقة هذا المساق باللغة العربية والموضوعات الأدبية.

ندوة دولية حول ثقافة حقوق الإنسان في المنظور الإسلامي

بالتعاون مع منظمة الإيسيسكو ومؤسسة الخوئي والجامعة الإسلامية في إندونيسيا

جاكارتا، إندونيسيا: 23-25 كانون أول (ديسمبر) 2002

فكرة الندوة

عرف ا تمع الإسلامي عبر التاريخ صوراً مشرقة من حماية حقوق الأفراد في الحياة والاعتقاد والتملك والحركة والتنظيم المهني والاجتماعي، وعرف هذا ا تمع حرية الاختلاف الفقهي والمذهبي، وتجاوز ذلك إلى حماية حقوق الجماعات الدينية في الاستقلال القانوني والقضائي.

لكن العالم الإسلامي اليوم، الذي يضم بليوناً وربع البليون من الناس موزعين على خمس وستين دولة، يعاني من أنظمة قمعية تسلطية يفتقد فيها الأفراد أي دور في سياسة بلادهم أو محاسبة المسؤولين في هذه البلاد عن صور التخلف والفساد وسوء الإدارة وفقدان الحرية. وأكثر من ذلك يعاني المسلمون من عمليات اضطهاد و جير ولجوء، أوصل نسبة المسلمين من عداد اللاجئين في العالم إلى حوالي سبعين في المائة. وفي الوقت الذي تقع معظم الثروات الطبيعية من بترول وغيرها في العالم الإسلامي، فإن شعوبه تعاني أيضاً من نسب مرتفعة من الفقر والأمية.

وفي المقابل فإن كثيراً من الدول وبخاصة في العالم الغربي، قد اجتازت بعد صراع مرير استمر عدة قرون كثيراً من صور الظلم والاستبداد التي مرت ا، وأنشأت أنظمة سياسية تقوم على اختيار الشعوب ومشاركتها، وتحترم الحقوق المدنية والسياسية والدينية للأفراد والجماعات وتحميها، وتقدم معايير لممارسة السلطة وضبطها ضمن نظام ديمقراطي تعددي، لا يخلو من مشكلات، ولكن كثيراً من الشعوب الإسلامية تتمنى شيئاً من إيجابياته!

وليس للشعوب الإسلامية من خيار سوى استلهام القيم الإسلامية التي تعزز حقوق الإنسان، وتعيد بناء النموذج الإسلامي لهذه الحقوق، ولا يمكن أن تعد هذه المسألة من باب الترف الفكري والثقافي، وإنما هي حاجة عاجلة بصورة استثنائية.

أهداف الندوة

1. توضيح مفهوم حقوق الإنسان والمفاهيم المتعلقة به في الرؤية الإسلامية.
2. بيان صور الحماية التي كفلتها الشريعة للأفراد والجماعات في ا تمع الإسلامي، وعلاقة ذلك بمنظومة القيم والمعايير الأخلاقية الإسلامية.
3. كشف خطاب الهيمنة والاستعلاء الغربي في الحديث عن حقوق الإنسان، وبيان صور التشويه التي تقدمها بعض الدوائر حول موقف الإسلام من حقوق الإنسان، وتطوير استراتيجيات لتصحيح هذه الصورة.
4. تقديم تحليل نقدي لانتهاكات الحقوق الاجتماعية والسياسية في ا تمعات الإسلامية المعاصرة، واقتراح طرق وأساليب لتطوير الفهم الإسلامي والممارسة الإسلامية لحقوق الإنسان.

محاور الندوة

1. حقوق الإنسان في النصوص الإسلامية وممارسا ا: نحو نموذج إسلامي لحقوق الإنسان.
2. تطور فكرة الحقوق المدنية والسياسية في النموذج الغربي لحقوق الإنسان، مفهوم الديمقراطية الليبرالية.
3. حقوق الإنسان في الإسلام في سياق العلاقات العامة والدولية: نظرة الإسلام للآخر وحقوق الآخرين.
4. حقوق الإنسان في الإسلام في الإعلام الدولي والعربي والإسلامي، صورة من التشويه وإساءة الفهم، وسبل معالجتها.
5. قضية حقوق المرأة في الإسلام بين نداء التقليديين وا ددين: تأثير المعايير الثقافية والهيكل الاجتماعي على طرق فهم القيم والمبادئ الإسلامية.
6. الحقوق الثقافية: حقوق الطبع، حقوق الاختراع، وعالم الإنترنت.
7. دور المنظمات الدولية (الأمم المتحدة ومؤسسا ا المتخصصة) في نشر المفاهيم العربية عن حقوق الإنسان.

نعي شيخ علماء الهند: مجاهد الإسلام قاسمي

انتقل إلى رحمة الله تعالى في الرابع من نيسان (أبريل) سنة 2002 العالم الفقيه المعروف مجاهد الإسلام قاسمي. وقد كانت وفاته فاجعة للمسلمين عامة ولمسلمي الهند خاصة، فقد افتقدوا بوفاته عالماً جليلاً وقائداً مجاهداً مخلصاً لقضايا أمته.

تميز الفقيد بعمق فهمه للقضايا وقوة حجته في تناولها ودقه تحليله وبحثه عن الحلول، كما تميز رحمه الله بروح التعاون مع غيره من أهل العلم والرأي في معالجة المسائل العلمية الفقهية أو العملية التطبيقية. ومن هنا كانت مبادرته عام 1989 في إنشاء مجمع الفقه الإسلامي في الهند ليكون مرجعية أكاديمية شرعية لمسلمي الهند تعالج مختلف القضايا المعاصرة، وفقاً لأصول الإسلام وثوابته وتنسجم مع مقاصده وغاياته وتطبيقا ا في الظروف المعاصرة لمسلمي الهند. وقد كان لهذا ا مع دوره في تعليم المسلمين وتدريبهم على وسائل المواجهة والدفاع عن مبادئ الإسلام وقيمه في جميع ا الات سياسياً وإعلامياً وتربوياً. كما كان للمجمع دور أساسي في تطوير جوانب الفقه وبخاصة فقه الأقليات، والقضاء الشرعي الإسلامي في الهند وبخاصة قانون الأحوال الشخصية.

كما أسهم في سنة 1993 في إنشاء ا لس الملي لعموم الهند ليكون مركزاً لمناقشة القضايا السياسية والتربوية التي تخص المسلمين في المنطقة، وقد فتح ا لس قنوات اتصال فكرية وعملية واسعة مع المنظمات الإسلامية الأخرى. وبعد وفاة المرحوم الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي، انتخب المرحوم القاسمي رئيساً لهيئة الأحوال الشخصية، وأصبح محط آمال المسلمين في الهند وعلى الأخص فيما يتعلق بفتح قنوات الاتصال في الهيئة مع الأحزاب والجماعات الإسلامية وحل الخلافات التي تفرزها التراكمات السياسية.

ولقد ترك الفقيد وراءه من المؤلفات أربعة وعشرين كتاباً باللغتين الأوردية والعربية، كما خلف رحمة الله ثروة فقهية وثقافية غنية في الأعداد التي صدرت من مجلة "البحث والنظر" الفصلية بالأوردية وهي مجلة فريدة من نوعها في القارة الهندية كان الشيخ يحررها. هذا فضلاً عما تركه من منظمات ومؤسسات علمية تشهد له بعطائه المخلص لدينه وأمته، نسأل الله أن يتغمده برحمته ورضوانه.